1. İlke Problemi (*Archē*) ve Doğa Araştırmasının Başlangıcı

Aristoteles, *Fizik* adlı eserine doğa araştırmasının yöntemini ve hareket noktasını belirleyerek başlar. Ona göre herhangi bir bilim dalında gerçek bilgiye ulaşmanın ön şartı, o bilimin konu edindiği varlık alanının ilkelerini (*ἀρχαί, archai*), nedenlerini (*αἰτίαι, aitiai*) ve temel öğelerini (*στοιχεῖα, stoicheia*) kavramaktır. Çünkü bir şey ancak onu meydana getiren ilk nedenler bilindiğinde tam anlamıyla açıklanabilir. Bu sebeple doğa biliminin araştırmasına da öncelikle doğanın ilkelerini belirlemekle başlanmalıdır. Aristoteles bunu şu ifadelerle dile getirir:

"İlkeleri, nedenleri ya da temel öğeleri olan her araştırma alanında bilmek ve kavramak bunları anlamakla söz konusu olduğuna göre (çünkü ilk ilkeleri, ilk nedenleri, temel öğeleri bildiğimizde her bir nesneyi bildiğimizi düşünürüz), şu açık: doğabiliminde de ilk olarak ilkeler üzerine belirleme yapmaya çalışmak gerekiyor." (Phys. I.1, 184a10–16).[1]

Bu ifade, Aristoteles'in yalnızca doğa araştırmasının yöntemini değil, aynı zamanda bütün bilim anlayışını ortaya koymaktadır. Bilim, duyusal olarak gözlenen olguların tasviriyle sınırlı değildir; aksine bu olguların temelinde bulunan nedenleri ve ilkeleri ortaya koymayı amaçlamaktadır. Dolayısıyla *Fizik*'in ilk kitabı, doğrudan hareketin incelenmesine başlamadan önce hareketi mümkün kılan ontolojik ilkelerin araştırılmasını zorunlu görmektedir.

Aristoteles'in araştırmasını ilkeler probleminden başlatması tesadüfî değildir. Bu tercih, kendisinden önceki doğa filozoflarının oluşturduğu düşünce geleneğinin doğal bir devamıdır. Milet Okulu'ndan başlayarak Presokratik filozofların temel amacı, evrenin temelini oluşturan **arkheyi** belirlemekti. Thales suyu, Anaksimenes havayı, Herakleitos ateşi temel ilke olarak kabul etmiş; Empedokles dört unsur teorisini geliştirirken Anaksagoras sonsuz sayıda "benzer parçalar" (*homoiomeria*) bulunduğunu ileri sürmüştür. Bu nedenle Aristoteles, kendi sistemini kurmadan önce

önceki filozofların ilke anlayışlarını sistematik biçimde incelemeyi gerekli görmektedir.

Ancak Aristoteles'in amacı yalnızca önceki görüşleri aktarmak değildir. O, kendinden önce ileri sürülen teorileri eleştirel bir değerlendirmeye tabi tutarak onların güçlü ve zayıf yönlerini ortaya koymakta, ardından kendi doğa felsefesini bu eleştiriler üzerine inşa etmektedir. Ross'un belirttiği gibi *Fizik*'in ilk kitabı, Presokratik düşüncenin tarihsel bir özeti olmaktan ziyade Aristoteles'in kendi ilke kuramına ulaşmak için yürüttüğü diyalektik soruşturmanın ilk aşamasıdır.[2]

Araştırmanın yöntemini belirleyen Aristoteles, bilginin gelişimini açıklarken önemli bir epistemolojik ilke ortaya koymaktadır:

"Yolumuz da elbette bizce daha bilinir ve daha açık olanlardan, doğa açısından daha açık ve daha bilinir olanlara doğrudur." (*Phys.* I.1, 184a16–21).[3]

Burada Aristoteles iki farklı bilgi düzeyi arasında ayrım yapmaktadır. Birincisi, insan açısından daha açık olan bilgidir. Bu bilgi duyular aracılığıyla elde edilir ve araştırmanın başlangıç noktasını oluşturur. İkincisi ise doğa bakımından daha açık olan bilgidir. Bu ise duyularla doğrudan kavranamayan, fakat aklın çözümlemesiyle ulaşılan nedenler ve ilkelerdir. Böylece bilimsel araştırma, görünenden görünmeyene, bileşik olandan basit olana ve sonuçlardan nedenlere doğru ilerlemektedir.

Bu yöntem Aristoteles'in bütün eserlerinde uyguladığı analitik araştırma tarzının temelini oluşturur. Charlton'a göre burada söz konusu olan hareket, psikolojik olarak bilinenden ontolojik olarak önce olana doğru gerçekleştirilen bir ilerleyiştir.[4] Başka bir ifadeyle araştırmacı önce duyusal dünyada karşılaştığı değişimleri gözlemlemekte, ardından bu değişimlerin mümkün olmasını sağlayan ilkeleri belirlemeye çalışmaktadır.

Bu metodolojik açıklamanın ardından Aristoteles doğrudan ilkenin mahiyetini tartışmaya başlar. Öncelikle cevaplanması gereken soru, ilkenin **tek mi yoksa çok mu olduğu** sorusudur. Çünkü doğadaki oluş ve değişimin açıklanabilmesi büyük ölçüde bu soruya verilecek cevaba

bağlıdır. Eğer ilke tek kabul edilirse değişimin nasıl mümkün olduğu açıklanmalıdır; buna karşılık ilkeler çok kabul edilirse bu çokluğun mahiyeti ve sınırları belirlenmelidir.

Aristoteles, ilk etapta özellikle Elea Okulu'nun temsilcileri olan Parmenides ve Melissos'un monist ontolojisini ele almaktadır. Ona göre "var olan birdir" iddiası doğa biliminin araştırma alanına uygun değildir. Çünkü doğa biliminin konusu hareket eden ve değişen varlıklardır. Eğer varlık mutlak anlamda tek ve değişmez kabul edilirse hareketin araştırılması da anlamsız hâle gelir. Bu sebeple Aristoteles şu tespiti yapmaktadır:

"Var olanın bir ve devinimsiz olup olmadığını araştırmak doğa üzerine bir araştırma değildir." (*Phys.* I.2, **184b25–27**).[5]

Bu cümle, Aristoteles'in doğa bilimi ile metafiziği birbirinden ayırdığı temel noktalardan biridir. Çünkü Elealı filozofların amacı değişimi açıklamak değil, değişmeyen varlığı temellendirmektir. Bu nedenle onların araştırması ontolojik ve metafizik bir araştırmadır. Oysa doğa bilimcinin görevi, hareketin varlığını inkâr etmek değil, onun nasıl mümkün olduğunu açıklamaktır.

Dolayısıyla *Fizik*'in başlangıcında ortaya konulan ilke problemi yalnızca varlığın kaç ilkeden meydana geldiğini araştıran teknik bir tartışma değildir. Aksine bu problem, Aristoteles'in bütün doğa felsefesinin hareket noktasını oluşturmaktadır. Çünkü hareketin, değişimin ve oluşun açıklanabilmesi ancak bunları mümkün kılan ilkelerin belirlenmesiyle mümkündür. Bu nedenle Aristoteles, önceki filozofların ilke anlayışlarını tek tek eleştirdikten sonra kendi üç ilke kuramını geliştirecek ve böylece hareketi açıklayabilecek ontolojik zemini kuracaktır.

2. Elea Okulu'nun Monizmine Yönelik Aristotelesçi Eleştiri

Aristoteles, ilke problemini ortaya koyduktan sonra ilk olarak Elea Okulu'nun temsilcileri olan Parmenides ve Melissos'un monist ontolojisini eleştirmektedir. Bunun temel nedeni, bu filozofların doğayı hareket ve değişim temelinde değil, mutlak birlik (*hen*) anlayışı üzerinden açıklamaya

çalışmalarıdır. Aristoteles'e göre doğa biliminin araştırma konusu hareket (*κίνησις, kinesis*) olduğundan, hareketi bütünüyle reddeden bir yaklaşım doğa araştırmasının sınırları içerisinde değerlendirilemez (*Phys.* I.2, 184b25–27).

Bu nedenle Aristoteles, tartışmaya onların ileri sürdüğü temel önermeyi çözümleyerek başlar. Elealı filozoflar "var olan birdir" (*τὸ ὂν ἕν ἐστι*) derken "bir" kavramıyla tam olarak neyi kastetmektedir? Aristoteles'e göre bu soru cevaplandırılmadan birlik iddiasının değerlendirilmesi mümkün değildir. Çünkü "bir" kavramı Aristoteles'in kategoriler öğretisinde tek anlamlı değildir; töz (*ousia*), nicelik (*poson*), nitelik (*poion*) veya süreklilik gibi farklı anlamlarda kullanılabilmektedir. Dolayısıyla öncelikle birlik yükleminin hangi kategoriye ait olduğu belirlenmelidir (*Phys.* I.2, 185a20–185b5).

Aristoteles'in ilk eleştirisi tam da bu noktada ortaya çıkmaktadır. Eğer Elealıların kastettiği birlik hem tözü hem niceliği hem de niteliği aynı anda ifade ediyorsa artık gerçek anlamda birlikten değil, birbirinden farklı kategorilerin oluşturduğu bir çokluktan söz edilmesi gerekir. Buna karşılık birlik yalnızca nicelik veya yalnızca nitelik olarak anlaşılırsa bu durumda da yeni bir güçlük ortaya çıkar. Çünkü Aristoteles'e göre ne nicelik ne de nitelik bağımsız olarak var olabilir; bunların varlığı zorunlu olarak bir töze bağlıdır. Başka bir ifadeyle ilinekler (*symbebēkota*) ancak bir taşıyıcı üzerinde bulunabilirler. Dolayısıyla niceliği veya niteliği mutlak varlık olarak kabul etmek, onları taşıyan tözü de kabul etmeyi zorunlu kılar. Böylece başlangıçta ileri sürülen birlik iddiası kendi içerisinde iki farklı varlık alanını kabul etmiş olmaktadır (*Phys.* I.2, 185a32–185b5).

Bu bağlamda Aristoteles özellikle Melissos'un "var olan sonsuzdur" (*apeiron*) iddiasını ayrıntılı biçimde eleştirir. Çünkü "sonsuzluk" Aristoteles açısından bir töz değil, nicelik kategorisine ait bir yüklemdir. Bir varlığın sonsuz olduğunu söylemek, ona nicelik bakımından bir özellik yüklemek anlamına gelir. Dolayısıyla sonsuzluk tözün kendisi değil, töze yüklenen ilineksel bir niteliktir. Eğer sonsuzluk tözden ayrı düşünülemiyorsa birlik bozulmuş olur; eğer tözün kendisi sonsuz olarak kabul edilirse bu kez töz

nicelik kategorisine indirgenmiş olur. Her iki durumda da Melissos'un savunduğu mutlak birlik korunamamaktadır (*Phys.* I.2, 185b5–16).

Aristoteles'in eleştirisi yalnızca kategoriler kuramına dayanmaz. O aynı zamanda "bir" kavramının anlam bakımından da çözümlenmesi gerektiğini ileri sürmektedir. Ona göre "bir" en az üç temel anlamda kullanılmaktadır: **(i)** süreklilik (*synecheș*), **(ii)** bölünmezlik (*adiaireton*) ve **(iii)** tanım bakımından birlik (*logos hen*). (*Phys.* I.2, 185b5–186a3).

Birlik süreklilik anlamında kullanıldığında yeni bir çelişki ortaya çıkmaktadır. Çünkü sürekli olan her şey ilke olarak sonsuz biçimde bölünebilir. Dolayısıyla sürekli olan bir varlık mutlak anlamda tek değildir; aksine bölünebilir parçalar içerdiği için çokluğu kendi bünyesinde taşımaktadır. Aristoteles'in "sürekli olan çokluktur" şeklindeki değerlendirmesi bu düşünceye dayanmaktadır (*Phys.* I.2, 185b11–14).

Eğer birlik bölünmezlik anlamında anlaşılırsa bu defa farklı güçlükler ortaya çıkar. Bölünmez olan şey nicelik bakımından nasıl açıklanacaktır? Parçaları bulunmayan bir bütün büyüklüğe nasıl sahip olacaktır? Buna karşılık parçaları varsa bunlar nasıl tek bir varlık oluşturacaktır? Aristoteles bu sorular aracılığıyla Elealıların birlik kavramının ontolojik içeriğini açıklayamadıklarını göstermeye çalışmaktadır.

Üçüncü ihtimal ise birliğin yalnızca tanımsal veya dilsel birlik olarak kabul edilmesidir. Aristoteles'e göre bu yorum çok daha ciddi sonuçlara yol açmaktadır. Çünkü bütün varlıklara aynı kavramın yüklenmesi, birbirine tamamen zıt olan niteliklerin de özdeş kabul edilmesine neden olacaktır. Böyle bir durumda iyi ile kötü, insan ile at veya varlık ile yokluk arasında gerçek bir ayrımdan söz etmek mümkün değildir. Aristoteles bu sonucu şu ifadeyle dile getirir:

"Bu durumda hem iyi olmakla kötü olmak hem de iyi olmakla iyi olmamak aynı olacaktır; dolayısıyla sav artık var olanların birliği üzerine değil, var olanların hiçliği üzerine olacaktır." (Phys. I.2, 185b25–186a3).

Bu değerlendirme Aristoteles'in mantık anlayışı açısından da önemlidir. Çünkü burada özdeşlik ilkesinin sınırları korunmaktadır. Aynı öznenin aynı

bakımdan hem kendisi hem de karşıtı olamayacağı yönündeki düşünce daha sonra *Metafizik* Γ kitabında geliştirilecek olan çelişmezlik ilkesinin (*principium non contradictionis*) ön hazırlığını oluşturmaktadır. Ross'un da belirttiği gibi Aristoteles'in Elealılara yönelttiği eleştiriler yalnızca doğa felsefesine değil, aynı zamanda klasik mantığın kuruluşuna da zemin hazırlamaktadır.[1]

Birlik anlayışını koruyabilmek amacıyla bazı Sofistlerin ve özellikle Lykophron'un dilsel çözümlemelere başvurduğunu belirten Aristoteles, bunların yüklem ilişkisini ortadan kaldırarak "dır" ekini kullanmaktan kaçındıklarını ifade eder (*Phys.* I.2, 186a3–10). Ancak ona göre bu çözüm görünüşte birlik sağlasa bile gerçekte çokluğu kabul etmek anlamına gelmektedir. Çünkü yüklem ilişkisini ortadan kaldırmak varlıkların birbirinden farklı olduğunu örtük biçimde kabul etmeyi gerektirir. Bu nedenle Aristoteles şu sonuca ulaşmaktadır: birlik tek anlamlı değildir; **olanak hâlindeki birlik** (*dynamis*) ile **gerçeklik hâlindeki birlik** (*energeia*) birbirinden ayrılmalıdır (*Phys.* I.2, 186a10–15). Böylece aynı varlığın belirli bir bakımdan bir, başka bir bakımdan ise çok olması herhangi bir çelişki doğurmamaktadır.

Son olarak Aristoteles, Parmenides ve Melissos'un hareketi reddeden akıl yürütmelerinin oluş (*genesis*) ile mutlak oluş arasındaki ayrımı göz ardı etmelerinden kaynaklandığını ileri sürmektedir. Elealılar "oluşan her şeyin bir başlangıcı vardır" öncülünden hareketle "oluşmamış olanın başlangıcı yoktur" sonucuna ulaşmaktadırlar. Aristoteles ise bu kıyasın geçerli olmadığını savunur. Çünkü nitelik değişimi (*alloiōsis*), nicelik değişimi (*auxēsis*), yer değiştirme (*phora*) ve tözsel oluş (*genesis*) aynı tür değişimler değildir. Bir değişim türü hakkında ileri sürülen bir hükmün bütün değişim türlerine uygulanması mantıksal bir yanılgıdır (*Phys.* I.3, 186a15–186b12).

Dolayısıyla Aristoteles'in Elea Okulu'na yönelttiği eleştirilerin temel amacı, hareketin gerçekliğini kanıtlamaktan ziyade hareketi imkânsız hâle getiren monist ontolojinin kendi içinde tutarsız olduğunu göstermektir. Bu eleştiriler tamamlandıktan sonra Aristoteles dikkatini Presokratik doğa

filozoflarına yöneltmekte ve ilkeyi maddi unsurlar aracılığıyla açıklayan teorileri değerlendirmeye başlamaktadır.

3. Doğa Filozoflarının İlke Anlayışı ve Aristoteles'in Karşıtlık Teorisine Geçişi

Elea Okulu'nun monist ontolojisini eleştirdikten sonra Aristoteles, araştırmasını doğrudan doğruya ilk doğa filozoflarının (*physiologoi*) ilke anlayışına yöneltmektedir. Çünkü bu filozoflar hareketi bütünüyle reddetmek yerine, doğadaki değişimi açıklamaya çalışmışlardır. Bununla birlikte Aristoteles'e göre onların geliştirdiği açıklamalar da değişimin gerçek nedenini ortaya koymak bakımından yeterli değildir. Her ne kadar doğa filozofları hareketi kabul etmiş olsalar da, hareketin hangi ontolojik ilkeler sayesinde mümkün olduğunu açıklayamamışlardır (*Phys.* I.4, 187a12–20).

Aristoteles'in dikkat çektiği ilk husus, Presokratik filozofların doğanın ilkesini maddi bir unsur olarak belirlemeleridir. Thales suyu, Anaksimenes havayı, Herakleitos ateşi, bazı düşünürler ise toprağı veya bunların birleşimini temel ilke (*archē*) olarak kabul etmişlerdir. Ortak özellikleri ise bütün varlıkların tek bir maddi kaynaktan meydana geldiğini ileri sürmeleridir. Aristoteles'e göre bu yaklaşım, değişimin maddi yönünü açıklayabilse de oluşun tam anlamıyla anlaşılması için yeterli değildir. Çünkü bir şeyin hangi maddeden meydana geldiğini söylemek, onun neden belirli bir varlık hâline geldiğini açıklamaz (*Phys.* I.4, 187a20–25).

Bu nedenle Aristoteles, Presokratik filozofların aslında tek bir ilke kabul ediyor görünmelerine rağmen fiilen karşıtlıklardan hareket ettiklerini ileri sürmektedir. Özellikle Anaksimenes'in yoğunlaşma (*pyknosis*) ve seyrekleşme (*manosis*) kavramlarıyla açıkladığı süreç, Aristoteles açısından iki karşıt niteliğin kabul edilmesi anlamına gelmektedir. Aynı şekilde Herakleitos'un sıcak-soğuk, kuru-yaş gibi karşıtlıkları doğadaki değişimin açıklayıcı unsurları olarak kullanması da bu durumu

doğrulamaktadır. Dolayısıyla Aristoteles'e göre doğa filozoflarının gerçek hareket noktası tek ilke değil, karşıtlıklardır (*Phys.* I.5, 188a19–27).

Bu tespit Aristoteles'in kendi sistemi bakımından büyük önem taşımaktadır. Çünkü değişim, yalnızca bir maddi unsurun varlığıyla açıklanamaz. Değişimden söz edebilmek için aynı zamanda birbirine zıt iki durumun da bulunması gerekir. Nitekim sıcak olanın soğuması, beyaz olanın siyahlaşması veya eğitimsiz bir kimsenin eğitimli hâle gelmesi ancak karşıt nitelikler arasında gerçekleşebilir. Hareketi mümkün kılan şey, maddeden ziyade bu karşıtlık ilişkisidir.

Bu bağlamda Aristoteles, Empedokles ile Anaksagoras'ın sistemlerini daha ayrıntılı biçimde ele almaktadır. Empedokles dört temel unsur (ateş, hava, su ve toprak) kabul ederek doğadaki bütün oluş ve bozuluşları bu unsurların birleşmesi ve ayrılmasıyla açıklamaktadır. Bunun yanında Sevgi (*Philia*) ile Nefret (*Neikos*) güçlerini de birleşme ve ayrılmanın nedeni olarak görmektedir. Böylece Empedokles tek ilke anlayışını terk ederek çoklu ilke teorisine yönelmiştir (*Phys.* I.4, 187a26–32).

Aristoteles, Empedokles'in bu yaklaşımını önceki filozoflara göre daha tutarlı bulmaktadır. Çünkü dört unsurun kabul edilmesi doğadaki çeşitliliğin açıklanmasını kolaylaştırmaktadır. Bununla birlikte Aristoteles'e göre Empedokles de oluşu tam anlamıyla açıklayamamaktadır. Zira dört unsurun neden belirli bir düzende birleştiği ve neden belirli varlıkları meydana getirdiği sorusu cevapsız kalmaktadır. Başka bir ifadeyle Empedokles maddi nedenleri göstermekte, fakat biçimsel (*eidos*) ve ereksel (*telos*) nedenleri açıklayamamaktadır. Bu eleştiri daha sonra *Metafizik*'te dört neden öğretisinin geliştirilmesine temel oluşturacaktır.

Empedokles'ten farklı olarak Anaksagoras çok daha kapsamlı bir ontoloji geliştirmiştir. Ona göre evrende başlangıçta sonsuz sayıda "benzer parçalar" (*homoiomeriai*) bulunmaktadır ve hiçbir şey yoktan var olmaz. Bu nedenle oluş olarak adlandırılan süreç, gerçekte önceden mevcut olan unsurların ayrışmasından ibarettir. Aristoteles, Anaksagoras'ın bu görüşünü şu şekilde özetlemektedir:

"Bir kerelik bir değişimi alıyor; benzer parçalarla karşıtları sonsuz diye kabul ediyor." (*Phys.* I.4, 187a32–34).

Anaksagoras'ın bu görüşünün temelinde "var olmayandan hiçbir şey meydana gelmez" ilkesi bulunmaktadır. Ona göre gerçekten yok olan bir şeyden yeni bir varlık meydana gelmesi imkânsızdır. Bundan dolayı her şey başlangıçta her şeyin içinde bulunmaktadır; oluş dediğimiz olay ise yalnızca baskın hâle gelen unsurun görünür olmasından ibarettir.

Aristoteles, bu düşüncenin belirli ölçüde haklı bir hareket noktasına sahip olduğunu kabul etmektedir. Gerçekten de mutlak yokluktan varlık meydana gelmesi mümkün değildir. Ancak Anaksagoras'ın buradan hareketle bütün varlıkların fiilen birbirlerinin içinde bulunduğu sonucuna ulaşmasını kabul etmez. Çünkü böyle bir durumda belirli ve tanımlanabilir varlıklardan söz etmek güçleşmektedir (*Phys.* I.4, 187b1–10).

Aristoteles'in Anaksagoras'a yönelttiği en önemli eleştiri, sonsuz karışım (*mixis*) teorisinin bireysel varlıkların belirli doğalarını açıklayamamasıdır. Eğer her şey gerçekten her şeyin içinde bulunuyorsa, et ile kemiği, su ile taşı veya insan ile ağacı birbirinden ayıran şey nedir? Belirli bir nesnenin hangi ölçüte göre kendi doğasını kazandığı açıklanamamaktadır. Aristoteles bu güçlüğü şu ifadelerle dile getirir:

"Her nesnede ne en çok varsa, o nesnenin doğası olarak görünmektedir." (*Phys.* I.4, 187b5–8).

Ancak bu açıklama Aristoteles açısından yeterli değildir. Çünkü yalnızca nicelik bakımından baskın olan unsurun bir nesnenin özünü belirlediğini söylemek, o nesnenin neden tam da o varlık olduğunu açıklamaz. Bir varlığı yalnızca maddesel üstünlükle açıklamak, onun biçimini ve özünü göz ardı etmek anlamına gelir.

Bunun yanında Aristoteles, Anaksagoras'ın sonsuz karışım teorisinin mantıksal sonuçlarını da sorgulamaktadır. Eğer gerçekten her şey her şeyin içinde bulunuyorsa ayrışma süreci hiçbir zaman tamamlanamayacaktır. Sonsuz sayıda unsurun sonlu bir cisim içerisinde tam olarak ayrılması mantıksal olarak mümkün değildir. Böyle bir durumda

oluş sürekli devam edecek, fakat hiçbir nesne belirli bir doğaya sahip olamayacaktır (*Phys.* I.4, 187b10–188a2).

Aristoteles'in burada geliştirdiği eleştiri yalnızca Anaksagoras'a yönelik değildir. Aynı zamanda kendi ilke teorisinin de temelini hazırlamaktadır. Çünkü oluşun açıklanabilmesi için yalnızca maddi unsur veya sonsuz sayıdaki parçalar yeterli değildir. Değişim, belirli bir **taşıyıcı öznenin (hypokeimenon)** karşıt nitelikleri sırayla kazanmasıyla mümkün olmaktadır. Böylece Aristoteles, Presokratik doğa filozoflarının maddi ilke anlayışını aşarak değişimin ontolojik şartlarını belirlemeye yönelmektedir.

Bu nedenle Aristoteles, doğa filozoflarının farklı sistemler geliştirmiş olmalarına rağmen ortak bir noktada buluştuklarını ifade eder: **hepsi karşıtlıkları ilke olarak kabul etmektedir.** Kendisinin meşhur ifadesiyle:

"Demek herkes bir biçimde karşıtları ilke alıyor; bu açık. Üstelik de yerinde. Çünkü ilkeler ne birbirlerinden meydana gelir ne de başka şeylerden; tersine bütün diğer şeyler onlardan meydana gelir." (*Phys.* I.5, 188a27–31).

Bu cümle, *Fizik* I. kitabın dönüm noktalarından biridir. Çünkü Aristoteles burada ilk kez kendi öğretisinin temelini oluşturan düşünceyi açıkça ifade etmektedir. İlkeler ne tek bir maddeden ne de sonsuz sayıdaki unsurlardan ibarettir; değişimin açıklanabilmesi için karşıtlıkların ontolojik statüsü kabul edilmelidir. Ancak karşıtlıkların tek başlarına var olması da mümkün değildir. Onları taşıyan bir öznenin bulunması zorunludur. İşte Aristoteles'in üç ilke öğretisi tam da bu noktadan itibaren şekillenmeye başlamaktadır (*Phys.* I.6–7).

4. Aristoteles'in Üç İlke Kuramı: Taşıyıcı, Karşıtlıklar ve Oluşun Ontolojik Yapısı

Elea Okulu'nun monist ontolojisini ve Presokratik doğa filozoflarının maddi ilke anlayışını eleştiren Aristoteles, *Fizik* I.6'dan itibaren kendi ilke öğretisini sistematik biçimde geliştirmeye başlar. Ona göre önceki filozofların ortak

eksikliği, oluş ve değişimi mümkün kılan ontolojik yapıyı tam anlamıyla açıklayamamış olmalarıdır. Kimileri ilkeyi tek bir maddi unsurda, kimileri ise sonsuz sayıdaki öğelerde aramış; ancak değişimin hangi özne üzerinde ve hangi ilkelere göre gerçekleştiğini yeterince temellendirememiştir. Aristoteles'in amacı ise değişimin yalnızca gözlemlenen bir olgu olduğunu göstermek değil, onun gerçekleşmesini mümkün kılan ilkeleri ortaya koymaktır (*Phys.* I.6, 188a31–188b30).

Aristoteles'in hareket noktası, bütün oluşlarda değişmeden kalan bir unsurun bulunduğu gözlemidir. Günlük deneyimde herhangi bir nesnenin değişime uğradığı söylendiğinde, gerçekte bütünüyle yeni bir varlığın meydana gelmesinden ziyade aynı öznenin farklı nitelikler kazanması söz konusudur. Eğitimsiz bir insanın eğitimli hâle gelmesi, beyaz bir cismin siyaha dönüşmesi veya soğuk olanın ısınması gibi örneklerde değişen şey öznenin kendisi değil, ona yüklenen niteliklerdir. Bu nedenle Aristoteles şu temel ilkeye ulaşmaktadır:

"Her zaman bir şeyin oluşan olarak taşıyıcı olması gerekiyor; bu da sayıca bir olsa bile biçimce kesinlikle bir değildir." (*Phys.* I.7, 190a13–15).

Burada Aristoteles'in kullandığı **ὑποκείμενον (*hypokeimenon*)**, yani "taşıyıcı" kavramı, onun doğa felsefesinin merkezinde yer almaktadır. Taşıyıcı, değişim boyunca varlığını sürdüren ve karşıt nitelikleri kabul eden tözdür. Dolayısıyla oluş, yoktan var olma değil; aynı taşıyıcının farklı belirlenimler kazanmasıdır. Bu yaklaşım, Elealıların hareketi reddeden ontolojisi ile Presokratiklerin maddi monizmi arasında yeni bir açıklama modeli sunmaktadır.

Aristoteles'in verdiği eğitim örneği bu düşünceyi açık biçimde göstermektedir. Eğitimsiz bir insan eğitim gördüğünde ortaya çıkan varlık yeni bir insan değildir; aynı insan farklı bir niteliğe sahip olmuştur. Burada değişmeden kalan unsur "insan" tözü iken, değişen unsur "eğitimsizlik" ile "eğitimlilik" karşıtlığıdır. Dolayısıyla oluş, tözün ortadan kalkması değil, töze yüklenen niteliklerin değişmesidir (*Phys.* I.7, 190a15–21).

Bu çözümleme Aristoteles'in töz (*ousia*) anlayışıyla doğrudan ilişkilidir. Töz, diğer kategorilerin varlığını mümkün kılan ontolojik temeldir. Nicelik, nitelik, yer, zaman ve diğer kategoriler ancak bir töz üzerinde bulunabilir. Bu nedenle değişimin de zorunlu olarak bir töz üzerinde gerçekleşmesi gerekir. Eğer değişimi taşıyan bir özne bulunmazsa, değişimin kendisinden söz etmek de mümkün olmayacaktır. Çünkü bu durumda değişen şeyin ne olduğu belirlenemez.

Bu noktada Aristoteles, önceki filozofların yalnızca iki ilke kabul ettiklerini, ancak bunun oluşu açıklamak için yeterli olmadığını ileri sürmektedir. İlk bakışta değişim iki karşıt arasında gerçekleşmektedir: sıcak-soğuk, beyaz-siyah, eğitimli-eğitimsiz gibi. Fakat bu karşıtlıkların birbirine dönüşebilmesi için onları taşıyan üçüncü bir unsurun bulunması zorunludur. Karşıtlıklar doğrudan birbirine dönüşmez; dönüşüm, onları kabul eden aynı özne üzerinde gerçekleşir (*Phys.* I.7, 190a31–190b5).

Bu nedenle Aristoteles şu sonuca ulaşmaktadır:

"Temel öğe ne birdir ne de ikidir; üçten çok da değildir." (*Phys.* I.7, 190b17).

Bu ifade Aristoteles'in ilke teorisinin özünü oluşturmaktadır. Birinci ilke, değişim boyunca varlığını koruyan **taşıyıcı tözdür** (*hypokeimenon*). İkinci ve üçüncü ilkeler ise değişimi meydana getiren **karşıt belirlenimlerdir**. Böylece oluş, aynı taşıyıcının bir karşıtlığı bırakıp diğerini kazanması şeklinde açıklanmaktadır.

Aristoteles burada önemli bir ayrım daha yapmaktadır. Taşıyıcı sayıca birdir; ancak kavramsal olarak (*logos*) karşıtlardan farklıdır. Eğitimsiz insan ile eğitimli insan sayıca aynı birey olsa da kavramsal bakımdan aynı değildir. Bu nedenle Aristoteles şöyle demektedir:

"İnsan olmak ile eğitimsiz olmak aynı şey değildir; biri kalır, öteki kalmaz." (*Phys.* I.7, 190a17–21).

Bu cümle, Aristoteles'in değişim anlayışının temelini oluşturmaktadır. Değişim sırasında töz varlığını korurken, yalnızca ona yüklenen belirlenimler değişmektedir. Böylece hem süreklilik hem de değişim aynı

anda açıklanabilmektedir. Bu çözüm, Elealıların hareketi reddeden yaklaşımı ile Herakleitos'un sürekli oluş öğretisi arasında orta bir yol sunmaktadır.

Aristoteles'in üç ilke öğretisinin bir diğer önemli yönü, **yoksunluk (στέρησις, *sterēsis*)** kavramını ilke olarak kabul etmesidir. Bir varlığın belirli bir niteliği kazanabilmesi için öncelikle o nitelikten yoksun olması gerekir. Eğitimsiz insanın eğitimli hâle gelmesi, sıcak olmayan cismin ısınması veya biçimsiz bronzun heykel olması bu yapıyı göstermektedir. Yoksunluk burada mutlak yokluk anlamına gelmez; belirli bir formun henüz gerçekleşmemiş olmasını ifade eder (*Phys.* I.7, 190b20–191a5).

Bu nedenle Aristoteles, oluşun "yoktan var olma" şeklinde anlaşılmasını reddetmektedir. Çünkü mutlak yokluk hiçbir şekilde varlığın ilkesi olamaz. Oluş daima var olan bir taşıyıcının belirli bir yoksunluk durumundan forma yönelmesiyle gerçekleşmektedir. Böylece oluş, potansiyelin (*dynamis*) fiile (*energeia*) dönüşmesi olarak açıklanmaktadır. Her ne kadar bu kavramlar sistematik biçimde *Metafizik* Θ kitabında geliştirilecek olsa da, temelleri *Fizik* I. kitapta açıkça görülmektedir.

Aristoteles'in üç ilke kuramı aynı zamanda onun dört neden öğretisinin de başlangıcını oluşturmaktadır. Çünkü taşıyıcı töz maddi nedenin, kazanılan belirlenim biçimsel nedenin ve değişim süreci de fail nedenin anlaşılmasına imkân vermektedir. Böylece *Fizik* I. kitapta ortaya konulan ilke teorisi, Aristoteles'in daha sonra geliştireceği metafizik sistemin ontolojik temelini oluşturmaktadır.

Bu nedenle Aristoteles'in vardığı sonuç şudur: doğadaki oluş ne tek bir maddi ilkeyle ne de sonsuz sayıdaki unsurlarla açıklanabilir. Değişim, ancak değişmeden kalan bir taşıyıcı ile ona yüklenen karşıt belirlenimlerin birlikte düşünülmesiyle anlaşılabilir. Böylece ilke sayısı ne birdir ne de yalnızca ikidir; oluşun açıklanabilmesi için **taşıyıcı töz**, **form** ve **yoksunluk** olmak üzere üç temel ilkenin kabul edilmesi zorunludur (*Phys.* I.7, 191a7–12).

5. Oluş Problemi, Yoksunluk (*Sterēsis*) ve İlkelerin Son Belirlenmesi

Aristoteles, üç ilkenin ortaya konulmasının ardından bu ilkelerin oluş (*genesis*) sürecinde nasıl işlediğini açıklamaya yönelmektedir. Çünkü yalnızca taşıyıcı töz ile karşıtlıkların varlığını kabul etmek, değişimin mahiyetini tam anlamıyla açıklamaya yetmez. Asıl açıklanması gereken husus, oluşun hangi anlamda gerçekleştiği ve "var olmayandan var olma" ifadesinin nasıl anlaşılması gerektiğidir. Bu nedenle *Fizik* I.8, ilke tartışmasının doğal sonucu olarak oluş problemini ele almaktadır (*Phys.* I.8, 191a23–191b15).

Aristoteles'e göre günlük dilde "oluş" farklı anlamlarda kullanılmaktadır. Bir kimsenin eğitimli hâle gelmesi, bir evin inşa edilmesi veya bir heykelin bronzdan meydana getirilmesi gibi örneklerin tamamı oluş olarak adlandırılmaktadır. Ancak bu örneklerin hiçbiri mutlak anlamda yokluktan varlığa geçişi ifade etmez. Ortak özellikleri, önceden mevcut olan bir taşıyıcının belirli bir niteliği kazanmasıdır. Dolayısıyla oluş, varlığın mutlak başlangıcı değil; mevcut bir öznenin yeni bir belirlenim edinmesidir.

Bu yaklaşım Aristoteles'in Elealılara yönelttiği eleştirinin de devamıdır. Parmenides ve Melissos, "var olmayan yoktur" ilkesinden hareketle oluşu bütünüyle reddetmişlerdir. Aristoteles ise bu ilkenin yanlış yorumlandığını ileri sürmektedir. Gerçekten de mutlak yokluk (*mē on haplōs*) hiçbir şeyin nedeni olamaz; ancak bundan, oluşun imkânsız olduğu sonucu çıkmaz. Çünkü oluş mutlak yokluktan değil, belirli bir yoksunluk (*sterēsis*) durumundan gerçekleşmektedir (*Phys.* I.8, 191b13–22).

Burada Aristoteles'in kullandığı **στέρησις (*sterēsis*)** kavramı belirleyici öneme sahiptir. Yoksunluk, bir öznenin belirli bir forma henüz sahip olmamasını ifade eder. Bu nedenle yoksunluk mutlak yokluk değildir; aksine belirli bir yetkinliğin eksikliğidir. Örneğin bronzun heykel olmaması, bronzun hiç var olmadığı anlamına gelmez. Aynı şekilde eğitimsiz insanın eğitimden yoksun olması, insanın var olmadığını değil, henüz belirli bir niteliği kazanmadığını göstermektedir. Böylece Aristoteles, oluşu "yoktan

var olma" olarak değil, "yoksunluktan forma geçiş" şeklinde tanımlamaktadır.

Bu açıklama aynı zamanda potansiyellik (*dynamis*) ile fiillik (*energeia*) arasındaki ilişkinin de ilk ifadesidir. Her taşıyıcı töz, belirli bir formu kazanma imkânına sahiptir. Ancak bu imkân fiilen gerçekleşmediği sürece yalnızca potansiyel olarak vardır. Oluş ise potansiyel hâlde bulunan bu imkânın fiil hâline gelmesidir. Dolayısıyla değişim, yokluk ile varlık arasında değil; potansiyellik ile gerçekleşmişlik arasında meydana gelir. *Metafizik* Θ kitabında ayrıntılı biçimde geliştirilecek olan bu ayrımın ilk temelleri *Fizik* I.8'de ortaya konulmaktadır.

Aristoteles'in bu çözümlemesi, Anaksigoras'ın "her şey her şeyin içindedir" öğretisine de dolaylı bir cevap niteliğindedir. Anaksagoras oluşu önceden mevcut unsurların ayrışmasıyla açıklamış, böylece mutlak oluşu reddetmiştir. Aristoteles ise onun haklı olarak mutlak yokluğu reddettiğini kabul etmekle birlikte, oluşu yalnızca karışım ve ayrışma süreçlerine indirgemesini yeterli görmez. Çünkü belirli bir varlığın ne olduğu, yalnızca maddesel bileşenleriyle açıklanamaz; aynı zamanda o varlığı belirleyen formun da dikkate alınması gerekir. Böylece Aristoteles, maddi açıklamayı korurken ona biçimsel bir boyut eklemektedir.

Bu noktada ilke sayısına ilişkin tartışma yeniden gündeme gelir. Aristoteles, ilkelerin tek olamayacağını daha önce göstermiştir. İki ilke kabul edildiğinde ise taşıyıcı özne açıklanamadığı için değişim temellendirilemez. Buna karşılık üç ilke kabul edildiğinde hem süreklilik hem de değişim birlikte açıklanabilmektedir. Taşıyıcı töz değişmeden varlığını sürdürürken, yoksunluk ve form karşıtlığı değişimin yönünü belirlemektedir. Böylece ilkeler ne gereksiz yere çoğaltılmış olmakta ne de değişimi açıklayamayacak kadar azaltılmaktadır (*Phys.* I.9, 192a3–15).

Aristoteles'in ulaştığı sonuç, doğadaki bütün oluşların aynı ontolojik yapıya sahip olduğudur. Her oluşta üç temel unsur bulunmaktadır: değişmeden kalan bir taşıyıcı, başlangıçta mevcut olan bir yoksunluk ve süreç sonunda kazanılan bir form. Dolayısıyla oluşun açıklanabilmesi için bu üç ilkenin birlikte düşünülmesi zorunludur. İlkelerin biri eksik bırakıldığında ya

hareket inkâr edilmekte ya da değişimin gerçekleştiği özne ortadan kaldırılmaktadır.

Bu nedenle *Fizik*'in birinci kitabı yalnızca Presokratik filozofların eleştirisi değildir; aynı zamanda Aristoteles'in bütün doğa felsefesinin ontolojik temelini kurduğu sistematik bir incelemedir. Hareketin, değişimin ve oluşun açıklanabilmesi için gerekli olan ilkeler burada belirlenmekte; sonraki kitaplarda ise bu ilkeler üzerinden hareket, neden, yer, zaman ve sonsuzluk gibi doğa felsefesinin temel kavramları ayrıntılı biçimde ele alınmaktadır.

6. Sonuç

Fizik I. kitabın temel amacı, doğanın hangi ilkeler üzerine kurulu olduğunu belirlemektir. Aristoteles bu amaç doğrultusunda önce Elea Okulu'nun monist ontolojisini, ardından Presokratik doğa filozoflarının maddi ilke anlayışlarını eleştirel biçimde incelemiştir. Bu eleştirilerin ortak hedefi, değişimi açıklamakta yetersiz kalan yaklaşımları ortaya koymaktır.

Aristoteles'e göre doğadaki oluş ne tek bir ilkeye ne de sonsuz sayıdaki maddi unsura indirgenebilir. Değişim, ancak değişmeden kalan bir taşıyıcı töz ile ona yüklenen karşıt belirlenimler aracılığıyla açıklanabilir. Bu nedenle ilke öğretisi üç temel unsurdan oluşmaktadır: **taşıyıcı (*hypokeimenon*)**, **form (*eidos*)** ve **yoksunluk (*sterēsis*)**. Bu üçlü yapı, hem oluşun sürekliliğini hem de değişimin gerçekliğini birlikte açıklamaktadır.

Bu yönüyle *Fizik* I. kitap, Aristoteles'in yalnızca doğa felsefesinin değil, aynı zamanda metafiziğinin de başlangıç noktasını oluşturmaktadır. Daha sonraki eserlerinde geliştirilecek olan töz kuramı, potansiyellik-fiillik ayrımı ve dört neden öğretisi, burada ortaya konulan ilke anlayışı üzerine inşa edilmektedir. Dolayısıyla Aristoteles'in ilke teorisi, yalnızca Presokratik düşüncenin eleştirisi değil; klasik ontolojinin en sistematik açıklamalarından biri olarak değerlendirilmelidir.

Dipnotlar

1. Aristoteles, *Fizik*, çev. Saffet Babür (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları), I.1, 184a10–16.
2. W. D. Ross, *Aristotle's Physics* (Oxford: Clarendon Press, 1936), 458–461.
3. Aristoteles, *Fizik*, I.1, 184a16–21.
4. William Charlton, *Aristotle's Physics Books I and II* (Oxford: Clarendon Press, 1970), 1–8.
5. Aristoteles, *Fizik*, I.2, 184b25–27.
6. W. D. Ross, *Aristotle's Physics* (Oxford: Clarendon Press, 1936), 468–475.
7. W. D. Ross, *Aristotle's Physics* (Oxford: Clarendon Press, 1936), 481–490.
8. William Charlton, *Aristotle's Physics Books I and II* (Oxford: Clarendon Press, 1970), 58–76.
9. Jonathan Barnes, *The Presocratic Philosophers* (London: Routledge, 1982), 170–205.

2. Doğa Kavramının Tanımı ve Doğal Varlıkların Ontolojik Yapısı

2.1. Doğanın Tanımı

Fizik'in ikinci kitabı, Aristoteles'in doğa (*physis*) kavramını sistematik biçimde tanımladığı bölümle başlamaktadır. Birinci kitapta doğanın ilkeleri (*archai*) araştırılmışken, ikinci kitapta artık bu ilkelerin ait olduğu varlık alanı olan doğanın mahiyeti incelenmektedir. Aristoteles'in temel sorusu şudur: **Doğa nedir ve doğal olan şey hangi özellikleri nedeniyle yapay olandan ayrılır?** (*Phys.* II.1, 192b8–23).

Aristoteles'e göre doğayı anlamanın ilk şartı, doğal (*physei onta*) varlıklarla yapay (*technē*) varlıkların birbirinden ayrılmasıdır. Doğal varlıkları diğer varlıklardan ayıran temel özellik, onların hareket ve durağanlıklarının

ilkesini kendi özlerinde taşımalarıdır. Buna karşılık yapay nesneler hareketlerini kendilerinden değil, dışsal bir etkenden almaktadır. Aristoteles bunu şu ifadeyle açıklar:

"Doğa gereği var olanların her birinde, kendisi bakımından ve ilinek olarak değil, hareketin ve durmanın ilkesi vardır." (Phys. II.1, 192b21–23).

Bu tanım, Aristoteles'in doğa anlayışının temelini oluşturmaktadır. Burada kullanılan "hareket" (*kinesis*) yalnızca yer değiştirme anlamında değildir; oluş, bozuluş, büyüme, küçülme ve nitelik değişimini de kapsayan genel bir değişim sürecini ifade etmektedir. Dolayısıyla doğa, dışarıdan zorlanan bir değişimin değil, varlığın kendi özünden kaynaklanan içkin bir hareket ilkesidir.

Bu bağlamda Aristoteles doğal varlık ile yapay varlık arasındaki ayrımı şu örnek üzerinden açıklar:

"Öteki yapılan nesnelerin hiçbirinde kendi içinde yapma ilkesi yoktur; kimi bunu dışarıdan alır, kimi ise kendi içinde taşır ama kendi başına değil." (Phys. II.1, 192b28–32).

Ev, yatak veya heykel gibi sanat ürünü nesneler belirli bir biçime sahip olsalar da bu biçimi kendi doğalarından dolayı değil, onları meydana getiren ustanın etkinliği sayesinde kazanırlar. Dolayısıyla onların hareket ilkesi kendilerinde değil, dışsal failde bulunmaktadır. Buna karşılık bitkiler, hayvanlar ve doğal cisimler gelişme, değişme ve çoğalma ilkelerini kendi yapılarında taşımaktadır.

Bu ayrım Aristoteles'in töz (*ousia*) anlayışıyla da doğrudan ilişkilidir. Doğal varlıklar yalnızca belirli özelliklere sahip nesneler değildir; aynı zamanda kendi gelişimlerini mümkün kılan ontolojik bir ilkeye sahiptirler. Hareketin taşıyıcısı olan töz, doğal varlığın özünü oluşturmaktadır. Bu nedenle doğa yalnızca dışarıdan gözlenen hareketlerin toplamı değil, hareketi mümkün kılan içsel ilkedir.

2.2. Doğanın Varlığı Problemi

Aristoteles, doğayı tanımladıktan sonra bazı filozofların doğanın varlığını tartışma konusu yapmalarını eleştirmektedir. Ona göre doğanın varlığını kanıtlamaya çalışmak gereksizdir. Çünkü doğa duyusal deneyimde sürekli karşılaşılan bir olgudur ve onun varlığı apaçık şekilde gözlenmektedir. Bu nedenle şöyle demektedir:

"Doğanın var olduğunu kanıtlamaya çalışmak gülünçtür." (Phys. II.1, 193a3–5).

Bu ifade Aristoteles'in bilgi anlayışını da yansıtmaktadır. Ona göre doğanın varlığı, kanıtlanması gereken teorik bir varsayım değil; deneyimin doğrudan ortaya koyduğu bir gerçekliktir. Bilimin görevi doğanın var olup olmadığını göstermek değil, onun nasıl işlediğini ve hangi nedenlere göre hareket ettiğini açıklamaktır.

Ross'a göre Aristoteles burada, doğanın varlığını inkâr eden Sofistik yaklaşımları değil, doğayı yalnızca dilsel bir kurguya indirgeyen düşünceleri hedef almaktadır.[1] Çünkü doğa, sürekli gözlenen hareketlerin ortak ilkesidir ve bu nedenle varlığı duyusal dünyanın kendisi kadar açıktır.

2.3. Doğa Madde midir, Form mudur?

Doğanın tanımlanmasının ardından Aristoteles ikinci önemli probleme yönelmektedir: Doğa, maddenin (*hylē*) kendisi midir, yoksa form (*eidos*) mudur?

Bu sorunun kaynağı, önceki filozofların doğayı çoğunlukla maddi ilke ile özdeşleştirmeleridir. Aristoteles bu görüşü şu şekilde aktarmaktadır:

"Bazı düşünürlere göre doğa ve doğa gereği var olan nesnelerin tözü, her bir nesnenin ilk olarak içkin olduğu, biçimden bağımsız olarak kendi başına var olan şeydir; sözgelimi sedirin doğası tahta, heykelinki bronzdur." (Phys. II.1, 193a9–15).

Bu anlayış, Presokratik doğa filozoflarının ortak yaklaşımını yansıtmaktadır. Onlara göre doğa, varlıkların meydana geldiği maddi temel unsurdan ibarettir. Ancak Aristoteles bu yaklaşımın eksik olduğunu düşünmektedir.

Çünkü yalnızca maddeyi esas almak, bir varlığın neden belirli bir varlık olduğunu açıklayamaz.

Aristoteles'e göre doğa yalnızca madde değildir; asıl doğa, maddenin yöneldiği ve gerçekleştiği formdur. Bunu şu ifadeyle açıklar:

"...Doğal olan, şeyin kendisinden çıktığı değil, yöneldiği şeydir." (Phys. II.1, 193b12–18).

Bu cümle Aristoteles'in teleolojik doğa anlayışının ilk açık ifadesidir. Bir tohumun doğası yalnızca maddesi değildir; onun gerçek doğası, ulaşacağı olgun bitkidir. Aynı şekilde mermer yalnızca taş değildir; heykeltıraşın sanatında belirli bir biçime yönelen potansiyel bir maddedir. Dolayısıyla doğa, gerçekleşmiş form bakımından anlaşılmalıdır.

Bu düşünce daha sonra *Metafizik* Z kitabında geliştirilecek olan "töz olarak form" anlayışının da temelini oluşturmaktadır. Charlton'un belirttiği gibi Aristoteles burada doğayı statik bir madde değil, dinamik bir gerçekleşme süreci olarak düşünmektedir.[2]

2.4. Doğa Biliminin Konusu ve Matematikten Ayrılışı

Doğa kavramının belirlenmesinin ardından Aristoteles, doğa bilimcinin (*physikos*) araştırma alanını matematikçininkinden ayırmaktadır (*Phys.* II.2, **193b22–194a12**).

Matematikçi, fiziksel cisimlerin niceliksel özelliklerini soyutlayarak inceler. Çizgi, yüzey ve sayı gibi kavramlar maddeden bağımsız olarak ele alınabilir. Buna karşılık doğa bilimci, maddeden ayrılmayan ve hareket eden varlıkları araştırmaktadır. Dolayısıyla fiziksel varlıkların maddeleri ile biçimleri birlikte değerlendirilmelidir.

Aristoteles bu nedenle optik, astronomi ve armoni gibi disiplinleri ara bilimler olarak görmektedir. Bu bilimler matematiksel yöntemlerden yararlansalar da araştırma konuları doğal varlıklardır. Böylece fizik ile matematik arasında yöntemsel bir ayrım yapılırken, her iki disiplinin tamamen birbirinden kopuk olmadığı da kabul edilmektedir.

2.5. Doğa Bilimcinin İnceleme Alanı ve İlk Devindirici

Aristoteles'e göre doğa bilimci, maddeden ayrılmayan ve hareket eden tözleri araştırır. Buna karşılık hareket etmeyen ve maddeden bağımsız varlıkların araştırılması farklı bir disiplinin konusudur. Bu nedenle ilk devindirici (*prōton kinoun akineton*) doğa biliminin değil, metafiziğin araştırma alanına girmektedir.

Bu ayrım, Aristoteles'in bilimler tasnifinin temelini oluşturmaktadır. Fizik, hareket eden varlıkları; matematik soyut nicelikleri; metafizik ise hareket etmeyen ilk nedenleri araştırmaktadır. Böylece her bilim kendi konusuna uygun yöntem geliştirmektedir.

2.6. Doğanın Ereksel Yapısı

İkinci kitabın ilk bölümlerinde açık biçimde görülen bir diğer husus, Aristoteles'in doğayı ereksel (*telos*) bir süreç olarak düşünmesidir. Doğal varlıklar yalnızca değişmezler; aynı zamanda belirli bir amaca doğru gelişirler. Bir tohum ağaç olmaya, embriyo yetişkin canlı olmaya yönelmiştir. Dolayısıyla doğa, rastgele gerçekleşen hareketlerin toplamı değil; kendi sonunu içinde taşıyan düzenli bir gelişim sürecidir.

Bu teleolojik anlayış, *Fizik* II.8'de ayrıntılı biçimde ele alınacak olsa da temelleri daha kitabın ilk bölümlerinde atılmaktadır. Aristoteles için doğayı anlamak, yalnızca onun maddi yapısını değil, yöneldiği amacı da anlamayı gerektirir.

Dipnotlar

1. W. D. Ross, *Aristotle's Physics* (Oxford: Clarendon Press, 1936), 510–516.
2. William Charlton, *Aristotle's Physics Books I and II* (Oxford: Clarendon Press, 1970), 79–95.

2.2. Aristoteles'in Dört Neden (*Aitia*) Kuramı

Doğa kavramının mahiyetini belirledikten sonra Aristoteles, doğa bilimlerinin en temel araştırma konularından biri olan **neden (αἰτία, *aitia*)** kavramını ele almaktadır. Ona göre herhangi bir varlığı veya doğada meydana gelen bir oluşu gerçek anlamda açıklayabilmek, onun nedenlerinin bilinmesine bağlıdır. Bu nedenle doğa araştırmasının yalnızca "bir şey nedir?" sorusuyla yetinmesi yeterli değildir; aynı zamanda "niçin vardır?" ve "hangi sebeple meydana gelmiştir?" sorularına da cevap verilmelidir. Aristoteles bu gerekliliği şu ifadeyle dile getirir:

"Bunlar belirlendikten sonra nedenler üzerine araştırma yapmamız gerekiyor: neler bunlar ve sayıca ne kadar?" (*Phys.* II.3, **194b16–18**).

Bu ifadeyle Aristoteles, doğa araştırmasının ikinci aşamasına geçtiğini göstermektedir. Birinci aşamada doğanın ne olduğu belirlenmiş, ikinci aşamada ise doğadaki oluş ve değişimi açıklayan nedenlerin araştırılması hedeflenmiştir. Çünkü Aristoteles'e göre bilim (*epistēmē*), yalnızca olguları betimlemekten ibaret olmayıp, onların nedenlerini ortaya koymakla tamamlanmaktadır.

2.2.1. Maddi Neden (*Hylē*)

Aristoteles'in belirlediği ilk neden **maddi neden** (*ὕλη, hylē*)dir. Maddi neden, bir varlığın meydana geldiği temel unsuru ifade etmektedir. Heykel için bronz, ev için taş ve kereste, gemi için ahşap maddi nedendir. Maddi neden, değişim boyunca varlığını sürdüren ve farklı biçimler almaya elverişli olan taşıyıcıdır.

Ancak Aristoteles, maddi nedenin tek başına bir varlığı açıklamak için yeterli olmadığını özellikle vurgular. Çünkü aynı madde farklı biçimler kazanabilmektedir. Bronz hem bir heykel hem de bir kap olabilir. Dolayısıyla belirli bir varlığın ne olduğunu açıklayan unsur yalnızca maddesi değildir.

2.2.2. Form Neden (*Eidos*)

İkinci neden **form (εἶδος, *eidos*)** ya da biçimsel nedendir. Form, bir varlığı o varlık yapan özdür (*to ti ēn einai*). Başka bir ifadeyle form, maddenin belirli bir düzen ve yapı kazanmasını sağlayan ilkedir.

Aristoteles'in hylomorfik ontolojisinde madde potansiyel (*dynamis*), form ise bu potansiyelin gerçekleşmiş hâlidir (*energeia*). Bundan dolayı doğadaki oluş yalnızca maddi bir değişim değildir; aynı zamanda maddenin belirli bir forma yönelerek yetkinleşmesidir. Böylece doğa, yalnızca maddesel süreçlerin toplamı olmaktan çıkarak biçimsel bir düzen kazanmış olmaktadır.

2.2.3. Fail Neden (*Kinoun*)

Üçüncü neden, hareketin veya değişimin başlangıcını sağlayan **fail neden**dir (*τὸ κινοῦν, to kinoun*). Aristoteles bunu "değişimin ilkesi" olarak tanımlamaktadır (*Phys.* II.3, **194b29–35**).

Bir çocuğun dünyaya gelmesinde anne ve baba, heykelin meydana gelmesinde heykeltıraş, evin inşasında mimar veya usta fail nedendir. Doğal varlıklarda ise fail neden çoğu zaman aynı türden başka bir doğal varlıktır. İnsan insanı, bitki bitkiyi meydana getirir. Böylece doğadaki hareket rastlantısal değil, belirli neden-sonuç ilişkileri içerisinde gerçekleşmektedir.

Aristoteles burada fail nedeni yalnızca dışsal bir etken olarak düşünmez. Doğal varlıklarda hareketin ilkesi çoğu zaman varlığın kendi doğasında bulunmaktadır. Bu yönüyle fail neden, doğa anlayışının içkin hareket ilkesiyle uyumludur.

2.2.4. Ereksel Neden (*Telos*)

Aristoteles'in nedenler öğretisinin en özgün ve en önemli yönü **ereksel neden** (*τέλος, telos*) anlayışıdır. Ereksel neden, bir oluş sürecinin yöneldiği sonu, amacı veya yetkinliği ifade eder. Aristoteles'e göre doğadaki hiçbir oluş anlamsız veya amaçsız değildir; her oluş belirli bir sonuca ulaşmak üzere gerçekleşmektedir.

Bu nedenle Aristoteles şöyle demektedir:

"Amaç, en iyi olandır." (*Phys.* II.3, **195a23–25**).

Bu ifade, Aristoteles'in teleolojik doğa anlayışının temelidir. Bir tohumun amacı olgun bir bitki hâline gelmek, embriyonun amacı yetişkin canlı

olmak, insanın amacı ise kendi doğasına uygun yetkinliği gerçekleştirmektir. Dolayısıyla oluş süreci yalnızca geçmişte bulunan nedenlerle değil, aynı zamanda gelecekte gerçekleşecek amaç tarafından da açıklanmaktadır.

Ross'un belirttiği gibi Aristoteles'in teleolojisi dışarıdan yüklenmiş bir amaç fikri değildir; aksine her doğal varlığın kendi özünde taşıdığı içkin gelişim ilkesidir.[1] Bu nedenle ereksel neden, diğer üç neden arasında ayrıcalıklı bir konuma sahiptir.

2.2.5. Nedenlerin Birliği ve Hiyerarşik Yapısı

Aristoteles'e göre bu dört neden birbirinden bağımsız değildir. Aksine aynı oluş sürecinde birlikte işlerler. Bir heykelin meydana gelişinde bronz maddi neden, heykelin biçimi form nedeni, heykeltıraş fail neden, tamamlanmış heykel ise ereksel nedendir. Bu nedenler aynı olgunun farklı yönlerini açıklamaktadır.

Bunun yanında Aristoteles nedenleri yalnızca bireysel varlıklara değil, cinslere, türlere, ilineksel özelliklere ve bileşik yapılara da uygulamaktadır. Genel nedenler ile özel nedenler arasında bir ayrım yapmakta; ayrıca nedenlerin yalın veya bileşik biçimlerde ortaya çıkabileceğini belirtmektedir. Bununla birlikte bütün nedenler iki farklı varoluş tarzına sahiptir:

"...ama hepsi de ya etkinlik olarak ya da olanak olarak." (*Phys.* II.3, **195b10–12**).

Burada Aristoteles yeniden potansiyellik (*dynamis*) ile etkinlik (*energeia*) ayrımına başvurmaktadır. Bir neden bazen fiilen etkide bulunurken bazen yalnızca potansiyel olarak mevcut olabilir.

2.2.6. Etkin ve Olanak Hâlindeki Nedenler

Aristoteles, etkin durumda bulunan nedenlerle potansiyel nedenler arasında önemli bir ayrım yapmaktadır. Fiilen etkide bulunan nedenler, neden oldukları oluş ile aynı zamanda bulunurlar. Örneğin hekim tedavi

sırasında hasta ile, inşaat ustası ise inşa edilen bina ile aynı zaman diliminde vardır.

Buna karşılık potansiyel durumda bulunan nedenler için aynı durum geçerli değildir. Aristoteles bunu şu örnekle açıklar:

"Ev ile mimar aynı anda yok olmuyor." (*Phys.* II.3, **195b18–22**).

Bir bina tamamlandıktan sonra mimarın artık fiilen etkin olması gerekmez. Ancak onun meydana getirdiği eser varlığını sürdürebilir. Böylece Aristoteles, nedenin fiilen etkin olması ile yalnızca potansiyel olarak neden olabilmesi arasında ontolojik bir ayrım yapmaktadır. Bu ayrım, daha sonra *Metafizik* Θ kitabında sistematik hâle getirilecek olan potansiyellik-fiillik öğretisinin temelini oluşturmaktadır.

2.2.7. Ereksel Nedenin Önceliği

Her ne kadar Aristoteles dört nedeni birlikte değerlendirse de, bunlar arasında **ereksel neden**e özel bir önem atfetmektedir. Çünkü maddi neden, form nedeni ve fail neden ancak belirli bir amaca yöneldikleri ölçüde anlam kazanmaktadır. Başka bir ifadeyle oluş sürecinin bütün aşamaları, ulaşılması gereken son durum tarafından belirlenmektedir.

Bu nedenle Aristoteles açısından doğadaki zorunluluk (*anankē*), mekanik bir zorunluluk değildir. Doğal varlıklar kendi doğalarının gerektirdiği sonuca ulaşmak üzere zorunlu bir gelişim gösterirler. Böylece doğadaki düzen, rastlantısal olayların toplamı olmaktan çıkarak ereksel bir bütünlük içerisinde açıklanmış olur.

Sonuç olarak Aristoteles'in dört neden kuramı, yalnızca doğa felsefesinin değil, bütün Aristotelesçi metafiziğin temel açıklama modelini oluşturmaktadır. Bir varlığı tam anlamıyla açıklayabilmek için onun hangi maddeden meydana geldiğini, hangi biçime sahip olduğunu, hangi etken tarafından ortaya çıkarıldığını ve hangi amaca yöneldiğini birlikte göstermek gerekir. Bu dört neden, birbirini tamamlayan açıklama ilkeleri olarak Aristoteles'in bilim anlayışının temelini meydana getirmektedir.

Dipnotlar

1. W. D. Ross, *Aristotle's Physics: A Revised Text with Introduction and Commentary* (Oxford: Clarendon Press, 1936), 525–532.
2. William Charlton, *Aristotle's Physics Books I and II* (Oxford: Clarendon Press, 1970), 97–112.
3. David Bostock, *Space, Time, Matter and Form: Essays on Aristotle's Physics* (Oxford: Oxford University Press, 2006), 25–44.

2.3. Talih (*Tychē*) ve Rastlantı (*Automaton*): İlineksel Nedenselliğin Sınırları

Aristoteles, *Fizik* II.4–6 bölümlerinde doğa araştırmasının önemli problemlerinden biri olan **talih** (*τύχη, tychē*) ile **rastlantı** (*αὐτόματον, automaton*) kavramlarını incelemektedir. Bunun temel nedeni, gündelik yaşamda birçok olayın "talih eseri" veya "rastlantı sonucu" meydana geldiğinin düşünülmesidir. Aristoteles tartışmaya şu tespitle başlamaktadır:

"Talih ile rastlantı da nedenler olarak söyleniyor ve pek çok nesnenin talih veya rastlantıyla olduğu ya da oluştuğu belirtiliyor." (*Phys.* II.4, **195b31–33**).

Bu ifadeyle Aristoteles, talih ve rastlantının sıradan dilde birer neden olarak kabul edildiğini belirtmekte; ancak felsefi açıdan gerçekten bir neden sayılıp sayılamayacaklarını araştırmaktadır. Çünkü doğa bilimlerinin amacı yalnızca olayların meydana geldiğini göstermek değil, onların gerçek nedenlerini ortaya koymaktır.

2.3.1. Talihin Varlığını Reddeden Görüşler

Aristoteles, öncelikle talih ve rastlantının varlığını reddeden filozofların görüşlerini ele almaktadır. Bu düşünürlere göre evrende meydana gelen her olay belirli bir nedene bağlı olarak açıklanabilir. Eğer her oluş belirli

nedenlerin zorunlu sonucu ise, talih diye bağımsız bir neden kabul etmeye gerek kalmayacaktır.

Bu bağlamda Aristoteles şu soruyu yöneltmektedir:

"Acaba niçin eski bilgelerden hiçbiri oluş ve yok oluş nedenlerinden söz ederken talih diye bir şeyi belirlemedi?" (*Phys.* II.4, **196a1–3**).

Aristoteles'e göre bu durum tesadüf değildir. İlk doğa filozofları doğadaki olayların belirli ilkelere göre meydana geldiğini düşündükleri için talihi bağımsız bir açıklama ilkesi olarak kabul etmemişlerdir. Böylece bütün oluşlar maddi, fail veya diğer doğal nedenlerle açıklanmaya çalışılmıştır.

2.3.2. Talihi Kabul Eden Filozoflar

Aristoteles bununla birlikte bütün filozofların aynı görüşte olmadığını da belirtmektedir. Özellikle Empedokles'in bazı doğa olaylarını talihle ilişkilendirdiğini ifade eder. Empedokles, havanın evrendeki konumunun her zaman aynı şekilde açıklanamayacağını, bunun belirli ölçüde talihle bağlantılı olduğunu ileri sürmektedir. Aristoteles, Empedokles'in *Doğa Üzerine* adlı eserinden şu örneği aktarmaktadır:

"O zaman hava bu biçimde yükseldi; ama birçok kez başka biçimde de." (*Phys.* II.4, **196a20–24**).

Empedokles'in aynı zamanda canlıların organlarının oluşumunu da rastlantıyla açıklamaya çalıştığını belirten Aristoteles, bu yaklaşımın doğadaki düzeni açıklamakta yetersiz kaldığını düşünmektedir. Çünkü canlı organizmaların sahip oldukları düzenli yapı, yalnızca rastlantısal birleşmelerle açıklanabilecek kadar düzensiz değildir.

Bunun yanında Aristoteles, bazı düşünürlerin daha da ileri giderek evrenin bütününü rastlantıyla açıklamaya çalıştıklarını, buna karşılık tek tek olaylarda belirli nedenleri kabul ettiklerini belirtmektedir. Ona göre bu yaklaşım kendi içinde çelişkilidir. Eğer en büyük düzen olan evren rastlantıyla meydana gelmişse, onun içindeki daha küçük düzenlerin belirli nedenlere göre açıklanması tutarsız görünmektedir.

2.3.3. Talihin Gerçek Mahiyeti

Önceki görüşleri değerlendirdikten sonra Aristoteles kendi çözümünü ortaya koymaktadır. Ona göre doğada meydana gelen olayların büyük kısmı ya **her zaman** aynı şekilde ya da **çoğu zaman** aynı şekilde gerçekleşmektedir. Bu tür olaylar doğal zorunluluğun sonucudur ve talihle açıklanamaz.

Bu nedenle Aristoteles şöyle demektedir:

"Kimi nesnelerin her zaman, kimilerinin ise çoğu kez aynı biçimde meydana geldiğini görüyoruz. Bunların hiçbirinin nedeni talih değildir." (*Phys.* II.5, **196b10–15**).

Ancak bunun dışında daha seyrek gerçekleşen bazı olaylar bulunmaktadır. Günlük hayatta "şans" veya "rastlantı" olarak adlandırılan durumlar da işte bu istisnai olaylardır. Dolayısıyla talih, doğadaki genel düzeni açıklayan temel nedenlerden biri değildir; yalnızca olağan neden-sonuç zincirinin dışında kalan ilineksel durumları ifade etmektedir.

Aristoteles bu nedenle talihin tamamen inkâr edilmesini de doğru bulmaz. Çünkü gerçekten de beklenmedik biçimde meydana gelen bazı olaylar vardır. Ancak bunlar doğanın temel işleyişini belirleyen nedenler değildir. Talih, yalnızca belirli şartlar altında ortaya çıkan ikincil bir açıklama biçimidir.

2.3.4. Talihin İlineksel Bir Neden Oluşu

Aristoteles'in bu tartışmadaki en önemli katkısı, talihi **ilineksel neden** (*kata symbebēkos aitia*) olarak tanımlamasıdır. Ona göre doğada meydana gelen her bilinçli veya doğal faaliyet belirli bir amaca yönelmiştir.

Bu nedenle şöyle demektedir:

"Hem düşünce tarafından hem de doğa tarafından yapılan her şey bir amaç içindir." (*Phys.* II.5, **196b20–23**).

Buradan hareketle Aristoteles şu sonuca ulaşmaktadır:

"Demek şu açık: talih, bir amaç için gerçekleştirilen şeylerde ilineksel bir nedendir." (*Phys.* II.5, **197a5–8**).

Bu tanım, Aristoteles'in dört neden öğretisiyle tam bir uyum içerisindedir. Talih bağımsız bir neden değildir; asıl nedenlerin kesişmesi sonucu ortaya çıkan ilineksel bir durumdur. Örneğin bir kişinin pazara alışveriş yapmak amacıyla gitmesi sırasında alacaklısıyla karşılaşması rastlantıdır. Çünkü kişinin amacı alacaklısıyla buluşmak değildir; karşılaşma asıl amaca eklenen ilineksel bir sonuçtur.

Dolayısıyla rastlantı, ereksel nedenin yerine geçen yeni bir neden değil; ereksel sürece dışarıdan eklenen beklenmedik bir olaydır.

2.3.5. Talih ile Rastlantı Arasındaki Ayrım

Aristoteles daha sonra **talih (*tychē*)** ile **rastlantı (*automaton*)** arasında önemli bir ayrım yapmaktadır. Her iki kavram da beklenmeyen olayları ifade etse de kapsamları aynı değildir.

Rastlantı daha genel bir kavramdır. Bilinç sahibi olmayan doğal varlıklarda meydana gelen beklenmedik olaylar rastlantı olarak adlandırılır. Buna karşılık talih yalnızca tercih yapabilen ve bilinçli davranan varlıklar için söz konusudur.

Bu nedenle talih yalnızca insan eylemlerine uygulanabilir. Çünkü iyi ya da kötü talihten söz edebilmek için öncelikle bilinçli tercihlerin bulunması gerekir. Hayvanlar veya cansız varlıklar talih sahibi değildir; onlar için ancak rastlantıdan söz edilebilir.

Charlton'a göre Aristoteles burada rastlantıyı doğal süreçlerin genel bir özelliği, talihi ise insan eylemlerine özgü özel bir durum olarak ayırmaktadır.[1] Böylece psikolojik tercih ile doğal süreçler arasındaki fark da korunmuş olmaktadır.

2.3.6. Rastlantının Evrenin İlkesi Olamayışı

Aristoteles'in ulaştığı nihai sonuç, talih ve rastlantının doğadaki düzeni açıklayan ilk nedenler olamayacağıdır. Çünkü evrende gözlenen düzenlilik,

sürekli tekrar eden doğal yasalar ve canlıların ereksel gelişimi rastlantıyla açıklanabilecek türden değildir.

Bu nedenle Aristoteles şu sonuca ulaşmaktadır:

"Demek rastlantı ile talih, us ile doğadan sonra gelir. Dolayısıyla gökyüzü düzeninin en büyük nedeni rastlantı bile olsa, usun ve doğanın hem pek çok başka nesne için hem de bütün bu evren için rastlantıdan önce gelen bir neden olması zorunludur." (*Phys.* II.6, **198a5–13**).

Bu ifade, Aristoteles'in teleolojik doğa anlayışının en açık sonuçlarından biridir. Evren rastlantının ürünü değildir; tersine rastlantı ancak doğanın düzenli işleyişi içerisinde ortaya çıkan istisnai durumları ifade etmektedir. Asıl açıklayıcı ilke ise doğanın kendisi ve onun ereksel yapısıdır.

Dolayısıyla Aristoteles'in talih ve rastlantı öğretisi, nedenselliği ortadan kaldıran bir teori değil; nedenselliğin sınırlarını belirleyen bir öğretidir. Talih, gerçek nedenlerin yerine geçen bağımsız bir ilke değil; amaçlı faaliyetlerin kesişmesi sonucunda ortaya çıkan ilineksel bir nedendir. Bu yönüyle Aristoteles, hem doğadaki düzenliliği korumakta hem de deneyimde karşılaşılan beklenmedik olayların felsefi açıklamasını sunmaktadır.

Dipnotlar

1. William Charlton, *Aristotle's Physics Books I and II* (Oxford: Clarendon Press, 1970), 112–126.
2. W. D. Ross, *Aristotle's Physics: A Revised Text with Introduction and Commentary* (Oxford: Clarendon Press, 1936), 533–548.
3. David Bostock, *Space, Time, Matter and Form: Essays on Aristotle's Physics* (Oxford: Oxford University Press, 2006), 45–60.

3. Devinim (*Kinesis*) Problemi: Aristoteles'in Hareket Tanımı ve Ontolojik Temelleri

3.1. Doğa Biliminin Konusu Olarak Devinim

Fizik'in üçüncü kitabı, Aristoteles'in doğa felsefesinin merkezinde yer alan **devinim (κίνησις, *kinesis*)** kavramının sistematik çözümlemesiyle başlamaktadır. Birinci kitapta doğanın ilkeleri, ikinci kitapta ise doğanın kendisi ve nedenleri incelendikten sonra, üçüncü kitapta artık doğa bilimini mümkün kılan temel olgu olan hareket araştırılmaktadır. Çünkü Aristoteles'e göre doğa, kendi içerisinde hareket ve değişmenin ilkesini taşıyan varlık alanıdır. Bu nedenle doğayı araştıran kimsenin öncelikle devinimin ne olduğunu açıklaması gerekir (*Phys.* III.1, **200b12–15**).

Aristoteles'in hareket noktası, doğa ile devinim arasında zorunlu bir ilişkinin bulunduğudur. Doğa, hareketin içkin ilkesi olduğuna göre, doğa bilimini hareketten bağımsız olarak kurmak mümkün değildir. Dolayısıyla *Fizik* III. kitabın temel problemi, hareketin mahiyetinin ortaya konulmasıdır.

3.2. Devinim, Süreklilik ve Sonsuzluk İlişkisi

Aristoteles, devinim kavramını incelemeye başlamadan önce onun zorunlu olarak bağlantılı olduğu bazı kavramlara dikkat çekmektedir. Bunların başında **süreklilik (syneches)**, **sonsuzluk (apeiron)**, **yer (topos)**, **boşluk (kenon)** ve **zaman (chronos)** gelmektedir.

Aristoteles'e göre hareket, süreklilikten bağımsız düşünülemez. Çünkü hareket, kesintisiz devam eden bir süreçtir. Sürekli olan ise sonsuza kadar bölünebilir olma özelliğine sahiptir. Bundan dolayı hareketi açıklayabilmek için aynı zamanda süreklilik ve sonsuzluk kavramlarının da araştırılması gerekmektedir (*Phys.* III.1, **200b16–25**).

Bunun yanında Aristoteles şu önemli tespiti yapmaktadır:

"Yerden, boşluktan ve zamandan bağımsız bir devinim olanaksızdır." (*Phys.* III.1, **200b26–28**).

Bu ifade, hareketin bağımsız bir varlık olmadığını göstermektedir. Hareket, mutlaka belirli bir nesnenin hareketidir. Dolayısıyla hareketi nesneden

soyutlayarak bağımsız bir gerçeklik gibi düşünmek Aristoteles açısından mümkün değildir.

3.3. Devinimin Kategorik Temeli

Aristoteles, hareketin yalnızca belirli varlıklarda gerçekleşebileceğini vurgulayarak onu kategoriler öğretisiyle ilişkilendirmektedir. Hareket, soyut veya belirsiz bir olgu değildir; her zaman belirli bir tözde meydana gelir ve belirli kategoriler içerisinde gerçekleşir.

Bu nedenle şöyle demektedir:

"Belirli bir nesne, bir nicelik, bir nitelik ya da öteki kategorilerden birine girmeyen ortak bir şey değişme nesnesi olarak alınamaz." (*Phys.* III.1, **200b32–201a3**).

Bu açıklama, hareketin Aristoteles'in kategori öğretisi içerisinde anlaşılması gerektiğini göstermektedir. Hareket bağımsız bir kategori değildir; töz, nicelik, nitelik veya yer gibi kategorilerde gerçekleşen değişim biçimidir.

Dolayısıyla oluşun hangi anlamda gerçekleştiği de bu noktada önem kazanmaktadır. Aristoteles, **tözsel oluş** (*genesis haplōs*) ile **ilineksel değişim** (*kata symbebēkos*) arasında ayrım yapmaktadır. Bir varlığın bütünüyle meydana gelmesi ile yalnızca nitelik değiştirmesi aynı tür hareket değildir. Böylece hareketin farklı türleri ontolojik açıdan birbirinden ayrılmış olmaktadır.

3.4. Devinimin Tanımı: Potansiyellikten Gerçekleşmeye Geçiş

Üçüncü kitabın en önemli katkısı, Aristoteles'in hareketi ilk kez sistematik biçimde tanımlamasıdır. Ona göre hareket ne yalnızca potansiyellik (*dynamis*) ne de tamamlanmış fiilliktir (*entelecheia*). Hareket, bu iki durum arasında gerçekleşen süreçtir.

Aristoteles'in klasik tanımı şöyledir:

"Olanak halinde bulunanın, olanak halinde bulunması bakımından gerçekleşmesi (entelecheia), işte devinim budur." (*Phys.* III.1, **201a10–11**).

Saffet Babür çevirisinde bu tanım şu şekilde ifade edilmektedir:

"Durum şöyle: olanak halinde olan nesnenin gerçekleşmesi, yani kendisi olarak değil, devinebilir bir şey olarak gerçeklik halinde var olup etkinlikte bulunma süreci, işte devinim bu."

Bu tanım Aristoteles ontolojisinin merkezini oluşturmaktadır. Hareket tamamlanmış bir sonuç değildir; tamamlanmaya yönelen fiili süreçtir. İnşa edilmekte olan ev, öğrenmekte olan öğrenci veya büyümekte olan bitki bu anlamda hareket hâlindedir. Hareket sona erdiğinde artık hareket değil, gerçekleşmiş durum söz konusudur.

Ross'un belirttiği gibi Aristoteles burada hareketi "eksik fiillik" (*imperfect actuality*) olarak tanımlamaktadır.[1] Hareket ne salt imkândır ne de tamamlanmış yetkinliktir; potansiyelin gerçekleşme sürecidir.

3.5. Devinen, Devindirici ve Taşıyıcı Töz

Aristoteles'e göre hareket yalnızca potansiyel ile fiillik arasındaki ilişkiyi değil, aynı zamanda **devinen** ile **devindiren** arasındaki ilişkiyi de içerir. Her hareket eden varlık, kendisini harekete geçiren bir ilkeye ihtiyaç duymaktadır. Ancak bu durum, hareket eden her şeyin aynı zamanda sürekli hareket etmek zorunda olduğu anlamına gelmez.

Değişim, karşıt nitelikleri kabul edebilme potansiyeline sahip olan **taşıyıcı töz** üzerinde gerçekleşmektedir. Aynı özne farklı zamanlarda birbirine karşıt belirlenimleri kazanabilir.

Aristoteles bunu şu örnekle açıklamaktadır:

"Sağlıklı olabilmek ile hasta olabilmek aynı şey değildir; fakat bunların taşıyıcısı aynı ve tek şeydir." (*Phys.* III.1, **201a19–25**).

Bu örnek, Aristoteles'in töz anlayışını yeniden doğrulamaktadır. Karşıt nitelikler değişmektedir; fakat onları taşıyan töz varlığını sürdürmektedir.

Böylece hareket, taşıyıcı öznenin ortadan kalkması değil, onun farklı belirlenimler kazanmasıdır.

Burada Aristoteles bir kez daha **dynamis** ile **entelecheia** kavramlarını kategori öğretisiyle birleştirmektedir. Hareket, töz üzerinde gerçekleşen kategorik değişimin potansiyellikten fiilliğe geçişidir.

3.6. Önceki Filozofların Devinim Tanımlarının Eleştirisi

Aristoteles, kendi tanımını ortaya koyduktan sonra önceki filozofların hareketi açıklama girişimlerini eleştirmektedir. Özellikle hareketi "başkalık" (*heterotēs*), "eşitsizlik" (*anisotēs*) veya "var olmayan" (*mē on*) şeklinde tanımlayan yaklaşımların yetersiz olduğunu ileri sürmektedir.

Şöyle demektedir:

"Devinimin değişiklik, eşitsizlik ya da var olmayan olduğunu söyleyenlerin görüşü doğru değildir." (*Phys.* III.2, **201b30–202a3**).

Bu eleştirinin temel hedeflerinden biri Platoncu gelenektir. Aristoteles'e göre hareket herhangi bir kategorinin altına yerleştirilemeyecek belirsiz bir varlık değildir. Hareket, kendi başına belirli ontolojik statüye sahip özel bir gerçekleşme biçimidir.

Charlton'a göre Aristoteles burada hareketi olumsuz kavramlarla açıklayan Platoncu yöntemi reddederek, hareketi pozitif ontolojik bir süreç olarak temellendirmektedir.[2]

3.7. Durgunluk ve Devinimin Karşıtlığı

Aristoteles, hareket kavramını açıkladıktan sonra onun karşıtı olan **durgunluk (stasis)** kavramını da tanımlamaktadır. Durgunluk, hareket yeteneğine sahip bir varlığın fiilen hareket etmemesi durumudur.

Bu nedenle şöyle demektedir:

"Kendisinde devinim bulunması gereken şeyin devinimsizliği durgunluktur." (*Phys.* III.2, **202a13–15**).

Dolayısıyla durgunluk mutlak hareketsizlik anlamına gelmez. Hareket edebilme potansiyeline sahip bir varlığın belirli bir anda hareket etmemesi söz konusudur.

3.8. Devindiren ile Devinen Arasındaki İlişki

Üçüncü kitabın son kısmında Aristoteles, devindiren ile devinen arasındaki ilişkinin mahiyetini tartışmaktadır. İlk bakışta öğreten ile öğrenen, etkileyen ile etkilenen arasında iki farklı hareket bulunduğu düşünülebilir. Ancak Aristoteles bu görüşü reddetmektedir.

Şöyle demektedir:

"Hem öğretme hem de öğrenme tek bir devinimdir; bunlar yalnızca farklı bakış açısından adlandırılmaktadır." (*Phys.* III.3, **202b18–203a5**).

Bunun nedeni, aynı olayın iki farklı yönden değerlendirilmesidir. Öğretmen açısından bakıldığında öğretme, öğrenci açısından bakıldığında öğrenme söz konusudur. Ancak bunlar iki ayrı hareket değil, aynı hareketin iki farklı ilişki biçimidir.

Aristoteles'e göre aksi kabul edilirse aynı nesnede aynı anda aynı sonuca yönelen iki ayrı hareket bulunduğunu kabul etmek gerekir ki bu ontolojik olarak mümkün değildir. Hareket tektir; yalnızca fail ve edilgin açısından farklı biçimde adlandırılmaktadır.

Sonuç

Fizik III. kitabın ilk bölümleri, Aristoteles'in hareket anlayışının sistematik temelini oluşturmaktadır. Hareket, ne bağımsız bir töz ne de yalnızca duyusal bir olgudur; potansiyellik ile fiillik arasındaki gerçekleşme sürecidir. Bu süreç, taşıyıcı töz üzerinde meydana gelir ve kategoriler aracılığıyla belirlenir. Böylece Aristoteles, Elealıların hareketi reddeden ontolojisi ile Platon'un hareketi belirsiz bir kategoriye yerleştiren yaklaşımı arasında orta bir yol geliştirerek, hareketi kendi metafizik sisteminin merkezî kavramlarından biri hâline getirmiştir.

Dipnotlar

1. W. D. Ross, *Aristotle's Physics: A Revised Text with Introduction and Commentary* (Oxford: Clarendon Press, 1936), 552–566.
2. William Charlton, *Aristotle's Physics Books I and II* (Oxford: Clarendon Press, 1970), 127–142.
3. David Bostock, *Space, Time, Matter and Form: Essays on Aristotle's Physics* (Oxford: Oxford University Press, 2006), 61–82.

3.2. Sonsuzluk (*Apeiron*) Problemi: Aristoteles'in Potansiyel Sonsuzluk Anlayışı

Fizik III. kitabın ikinci temel problemi, **sonsuzluk (ἄπειρον, *apeiron*)** kavramının ontolojik statüsünün belirlenmesidir. Aristoteles'e göre doğa araştırması yalnızca hareketin (*kinesis*) değil, aynı zamanda hareketin zorunlu olarak ilişkili olduğu sonsuzluğun da incelenmesini gerektirir. Çünkü hareket, süreklilik ve bölünebilirlik düşüncesi doğrudan sonsuzluk problemiyle bağlantılıdır. Bu nedenle Aristoteles tartışmaya şu ifadeyle başlamaktadır:

"Doğa üzerine çalışan birinin 'sonsuz' üzerine kafa yorması uygun olsa gerek: sonsuz var mı, yok mu; varsa nedir?" (*Phys.* III.4, **203b15–18**).

Bu ifade, sonsuzluk probleminin matematiksel bir mesele olmaktan çok doğa felsefesinin temel problemlerinden biri olduğunu göstermektedir. Hareketin, sürekliliğin ve zamanın doğru anlaşılabilmesi için öncelikle sonsuzluğun mahiyetinin açıklığa kavuşturulması gerekmektedir.

3.2.1. Önceki Filozofların Sonsuzluk Anlayışının Eleştirisi

Aristoteles, sonsuzluk problemini ele alırken ilk olarak kendinden önceki filozofların görüşlerini değerlendirmektedir. Özellikle Pisagorcular ile

Platon'un sonsuzluğu bağımsız bir gerçeklik veya başlı başına bir töz olarak kabul etmelerini eleştirmektedir.

Bu düşünceyi şu şekilde aktarmaktadır:

"...kimileri sonsuzluğu başka bir nesnenin ilineği olarak değil, kendi başına bir töz olarak görüyor." (*Phys.* III.4, **203b20–22**).

Pisagorcular ve Platoncu gelenek açısından sonsuzluk, belirli nesnelerde bulunan bir özellik değil, başlı başına ontolojik bir gerçekliktir. Aristoteles ise bu yaklaşımın ontolojik bakımdan savunulamaz olduğunu düşünmektedir. Çünkü töz, belirlenmiş ve tamamlanmış bir varlık iken sonsuzluk tanımı gereği belirlenimsizliği ifade etmektedir. Dolayısıyla sonsuzluk bağımsız bir töz olamaz.

Benzer şekilde Aristoteles, ilk doğa filozoflarının da sonsuzluğu temel ilke (*archē*) olarak kabul ettiklerini belirtmektedir:

"Doğa düşünürlerinin hepsi 'öğe' adı verilen nesneler içinde değişik bir doğayı sonsuz diye alıyorlar; sözgelimi suyu, havayı ya da bunların arasındaki bir şeyi." (*Phys.* III.4, **203b23–27**).

Burada Aristoteles özellikle Anaksimandros'un *apeiron* öğretisine ve diğer Presokratik filozofların sınırsız madde anlayışına göndermede bulunmaktadır. Ancak ona göre sonsuzluk ilke olarak düşünülemez.

3.2.2. Sonsuzluğun İlke Olamayışı

Aristoteles'in ilk temel eleştirisi, sonsuzluğun bir **ilk ilke** (*archē*) olamayacağı yönündedir. Çünkü her ilke belirli bir başlangıç işlevine sahiptir. Sonsuz ise herhangi bir sınır veya başlangıç kabul etmez.

Bu nedenle şöyle demektedir:

"Her şey ya kendisi bir ilkedir ya da bir ilkeye bağlıdır; sonsuz ise başlangıç taşıyamaz. Çünkü başlangıcı olsaydı bu onun sınırı olurdu." (*Phys.* III.4, **203b29–31**).

Bu açıklama Aristoteles'in ilke anlayışıyla doğrudan ilişkilidir. Bir ilke belirli ve tanımlanabilir olmak zorundadır. Oysa sonsuz, belirlenimsizliği ifade ettiği için ilke olma niteliğini kaybetmektedir.

Benzer gerekçeyle Aristoteles şu sonucu da çıkarmaktadır:

"Ateşin ya da başka bir öğenin sonsuz bir şey olması da olası değildir." (*Phys.* III.5, **204b22–24**).

Dolayısıyla ne tek tek doğal öğeler ne de onların oluşturduğu duyulur cisimler gerçek anlamda sonsuz olabilir.

3.2.3. Sonsuzluk Düşüncesinin Ortaya Çıkış Sebepleri

Aristoteles daha sonra insanların neden sonsuzluk fikrine yöneldiklerini araştırmaktadır. Ona göre bu düşüncenin ortaya çıkmasına yol açan çeşitli nedenler bulunmaktadır.

İlk neden zamandır. Zamanın başlangıcı ve sonu kolaylıkla belirlenemediği için insanlar onu sonsuz kabul etmeye eğilim göstermektedirler.

İkinci neden, büyüklüklerin sürekli bölünebilmesidir. Her büyüklük daha küçük parçalara ayrılabildiği için bölme işleminin hiçbir zaman tamamlanamayacağı düşünülmektedir.

Üçüncü neden, oluş ve bozuluş süreçlerinin tükenmeyen bir kaynağa ihtiyaç duyduğu inancıdır.

Dördüncü neden, her sınırın ötesinde yeni bir sınırın düşünülebilmesidir. İnsan zihni belirlenmiş her sonun ardından yeni bir devam tasarlayabilmektedir.

Son olarak matematikte sayıların sürekli artırılabilmesi ve gökyüzünün sınırının duyusal olarak gözlenememesi de sonsuzluk düşüncesini beslemektedir (*Phys.* III.4, **203b32–204a15**).

Aristoteles'e göre bütün bu gerekçeler, sonsuzluğun gerçekten var olduğunu değil; insan düşüncesinin onu belirli açılardan tasarlayabildiğini göstermektedir.

3.2.4. Sonsuzluğun Anlamları

Aristoteles, kavramın doğru anlaşılabilmesi için öncelikle "sonsuz" sözcüğünün hangi anlamlarda kullanıldığını belirlemektedir.

İlk anlamda sonsuz, doğası gereği sonuna ulaşılamayan şeyi ifade eder. Sesin görülememesi nasıl onun doğasından kaynaklanıyorsa, bazı süreçlerin tamamlanamaması da bu anlamdaki sonsuzluğu ifade etmektedir.

İkinci anlamda sonsuz, doğal olarak bir sınırı bulunmayan veya sonu olmayan şeyi ifade eder.

Üçüncü anlamda ise sonsuzluk, **ekleme**, **bölme** veya her iki işlem bakımından sonu gelmeyen süreçleri ifade etmektedir (*Phys.* III.6, **206a10–18**).

Bu ayrımlar, Aristoteles'in daha sonra geliştireceği potansiyel sonsuzluk anlayışının temelini oluşturmaktadır.

3.2.5. Gerçek (Aktüel) Sonsuzluğun Reddi

Aristoteles'e göre gerçek anlamda tamamlanmış (*energeia*) sonsuz bir varlığın bulunması mümkün değildir. Bunun temel nedeni, duyulur dünyadaki her cismin belirli bir yerde bulunmasıdır.

Bu nedenle şöyle demektedir:

"Duyulur her nesne doğal olarak herhangi bir yerdedir; her nesnenin belli bir yeri vardır." (*Phys.* III.5, **205a10–12**).

Belirli bir yerde bulunmak ise zorunlu olarak sınırlı olmayı gerektirir. Çünkü yer, bir cismin sınırlarını belirleyen ilkedir. Yer tarafından kuşatılan hiçbir doğal cisim gerçek anlamda sonsuz olamaz.

Bu nedenle Aristoteles'e göre ne evrenin parçaları ne de bütün olarak duyulur evren aktüel anlamda sonsuzdur.

Ross'un belirttiği gibi Aristoteles burada geometrik veya fiziksel büyüklük bakımından tamamlanmış sonsuzluğu reddetmektedir.[1]

3.2.6. Potansiyel Sonsuzluk

Aristoteles sonsuzluğu bütünüyle reddetmez. Reddettiği şey, onun tamamlanmış bir gerçeklik (*energeia*) olarak var olmasıdır. Buna karşılık belirli anlamda sonsuzluğu kabul etmektedir.

Şöyle demektedir:

"Bir anlamda var, bir anlamda yok." (*Phys.* III.6, **206a18–20**).

Bu nedenle ulaştığı sonuç şudur:

"Demek ki şu kabul kalıyor: sonsuz, olanak halinde vardır." (*Phys.* III.6, **206a21–23**).

Bu ifade Aristoteles'in **potansiyel sonsuzluk** öğretisinin temelidir. Sonsuz, hiçbir zaman tamamlanmış olarak mevcut değildir; ancak sürekli devam edebilme imkânı bakımından vardır.

Dolayısıyla bölme işlemi teorik olarak sonsuza kadar sürdürülebilir; fakat hiçbir zaman fiilen sonsuz sayıda parçaya ulaşılmaz. Aynı şekilde sayılar sürekli artırılabilir; ancak fiilen sonsuz sayıda sayı aynı anda mevcut değildir.

3.2.7. Bölme ve Ekleme Açısından Sonsuzluk

Aristoteles son olarak sonsuzluğu **bölme** ve **ekleme** bakımından ayrı ayrı değerlendirmektedir.

Ona göre maddi büyüklüklerde gerçek sonsuzluk ekleme yoluyla elde edilemez. Çünkü doğal cisimlerin büyüklüğü belirli sınırlar içerisindedir. Buna karşılık bölme işlemi teorik olarak son bulmadığından, potansiyel sonsuzluk burada söz konusu olabilir.

Sayılar bakımından ise bunun tersi geçerlidir. Sayılar sürekli artırılabildiği için ekleme bakımından potansiyel sonsuzluk vardır; buna karşılık sayılar bölünerek aynı anlamda sonsuzluk elde edilemez.

Bu ayrım Aristoteles'in matematik ile fizik arasında kurduğu yöntembilimsel ayrımın da önemli bir örneğini oluşturmaktadır.

Sonuç

Fizik III. kitabın sonsuzluk tartışması, Aristoteles'in doğa felsefesinde belirlenimsizliğe yer vermediğini açıkça göstermektedir. Sonsuzluk ne bağımsız bir tözdür ne de doğanın ilk ilkesidir. O yalnızca belirli süreçlerin hiçbir zaman tamamlanmayan yönünü ifade eden potansiyel bir kavramdır. Bu nedenle Aristoteles, aktüel sonsuzluğu reddederken potansiyel sonsuzluğu kabul ederek hem matematiksel sürekliliği hem de doğadaki hareket ve bölünebilirliği açıklayabilmektedir. Böylece *apeiron*, ontolojik bir gerçeklik olmaktan ziyade, gerçekleşmesi sürekli ertelenen bir olanak olarak yeniden tanımlanmaktadır.

Dipnotlar

1. W. D. Ross, *Aristotle's Physics: A Revised Text with Introduction and Commentary* (Oxford: Clarendon Press, 1936), 567–585.
2. William Charlton, *Aristotle's Physics Books I and II* (Oxford: Clarendon Press, 1970), 143–156.
3. David Bostock, *Space, Time, Matter and Form: Essays on Aristotle's Physics* (Oxford: Oxford University Press, 2006), 83–102.

4.1. Yer (*Topos*) Problemi: Aristoteles'in Yer Tanımı ve Mekân Anlayışı

Fizik IV. kitabın ilk temel problemi, doğa felsefesinin en önemli kavramlarından biri olan **yer (τόπος, *topos*)** kavramının açıklanmasıdır. Aristoteles, üçüncü kitapta hareket ve sonsuzluk problemlerini inceledikten sonra, hareketin gerçekleşebilmesi için zorunlu olan mekânsal koşulu araştırmaya yönelmektedir. Çünkü yer değiştirme (*phora*), hareket türleri içerisinde en temel ve en genel olanıdır. Bu nedenle yer kavramı açıklanmadan hareket teorisinin tamamlanması mümkün değildir. Aristoteles bu zorunluluğu şu ifadeyle dile getirmektedir:

"Doğa bilimci, sonsuz üzerine olduğu gibi yer üzerine de araştırma yapmalıdır: yer var mıdır, yok mudur; nasıl vardır ve nedir?" (*Phys.* IV.1, **208a27–29**).

Bu ifade, yer probleminin yalnızca fiziksel bir soru değil, doğa felsefesinin temel meselelerinden biri olduğunu göstermektedir. Çünkü insanlar doğal olarak bütün varlıkların bir yerde bulunduğunu kabul etmektedirler. Aristoteles de bu ortak kabulden hareket ederek yerin mahiyetini araştırmaktadır.

4.1.1. Yerin Varlığı Problemi

Aristoteles'e göre yerin varlığına ilişkin ilk kanıt, duyulur varlıkların tamamının belirli bir yerde bulunmasıdır. Çünkü yer yalnızca hareket eden cisimlerle ilişkili değildir; var olan her duyulur nesne belirli bir konumda bulunmaktadır.

Bu nedenle şöyle demektedir:

"Herkes var olanların bir yerde bulunduğunu kabul eder; var olmayan ise hiçbir yerde değildir." (*Phys.* IV.1, **208a29–31**).

Bu ifadeyle Aristoteles, yer kavramını yalnızca hareket eden cisimlere özgü bir özellik olarak değil, bütün duyulur varlıkların ortak niteliği olarak değerlendirmektedir. "Keçi-geyik" (*tragelaphos*) veya "Sfenks" gibi yalnızca düşüncede bulunan varlıkların herhangi bir yerde bulunmaması da yerin gerçek varlıklarla ilişkili olduğunu göstermektedir.

Bunun yanında Aristoteles, hareket türleri arasında en temel olanın **yer değiştirme (phora)** olduğunu belirtmektedir. Yer değiştirme doğrudan yer ile ilişkili olduğundan, hareketin açıklanabilmesi için öncelikle yer kavramının açıklanması gerekmektedir.

4.1.2. Yer ile Cisim Arasındaki İlişki

Aristoteles'e göre yer, zorunlu olarak cisimle ilişkili bir kavramdır. Yerden söz edildiğinde mutlaka belirli bir cismin bulunduğu konum kastedilmektedir. Dolayısıyla yer, cisimlerden tamamen bağımsız düşünülebilecek soyut bir gerçeklik değildir.

Bu nedenle şu sonuca ulaşmaktadır:

"Cisimlerin dışında yer diye bir şey bulunduğu ve her duyulur cismin bir yerde olduğu buradan anlaşılabilir." (*Phys.* IV.1, **208b1–3**).

Ancak bu ifade, yerin bağımsız bir cisim olduğu anlamına gelmez. Yer, cisimlerin bulunmasını mümkün kılan sınırdır; fakat kendisi maddi bir varlık değildir.

4.1.3. Yer Bir Cisim Değildir

Aristoteles'in ilk reddettiği görüş, yerin maddi bir cisim olduğu düşüncesidir. Çünkü cisim üç boyutludur; uzunluk, genişlik ve derinlikten oluşur. Eğer yer de cisim olsaydı, aynı mekânda iki cismin bulunması gerekirdi ki bu imkânsızdır.

Aristoteles bunu şu şekilde ifade etmektedir:

"Yer üç boyutludur; fakat yerin cisim olması olanaksızdır. Çünkü o durumda aynı yerde iki cisim bulunurdu." (*Phys.* IV.1, **208b5–9**).

Bu argüman Aristoteles'in mekân anlayışının temelini oluşturmaktadır. Yer, cisimlerin kapladığı hacim değildir. Aksi durumda yer ile cisim birbirinin içine geçmiş iki ayrı cisim hâline gelecektir.

Dolayısıyla yer, cisimle özdeş değildir; fakat cisimden tamamen bağımsız da değildir. Yer, cismin bulunduğu sınırdır.

4.1.4. Doğal Yer ve Doğal Hareket

Aristoteles'in yer anlayışı, doğal hareket teorisiyle doğrudan ilişkilidir. Ona göre her doğal cisim kendi doğasına uygun olan yere yönelmektedir. Ağır cisimler aşağıya, hafif cisimler ise yukarıya doğru hareket ederler.

Bu nedenle yukarı, aşağı, sağ ve sol gibi yönler yalnızca göreli kavramlar değildir; doğal hareket bakımından belirlenmiş yönlerdir (*Phys.* IV.2, **209a30–209b15**).

Böylece yer yalnızca geometrik bir konum değil, aynı zamanda doğal hareketin yönünü belirleyen ontolojik bir ilkedir. Bir cismin hareketi, onun doğal yerine yönelmesidir.

Ross'un belirttiği gibi Aristoteles'in "doğal yer" anlayışı, modern geometrik uzay kavramından tamamen farklıdır; burada yer, hareketi açıklayan fiziksel bir ilkedir.[1]

4.1.5. Yerin Dört Nedenle Açıklanamaması

Aristoteles daha sonra yerin dört neden öğretisi bakımından hangi statüye sahip olduğunu araştırmaktadır. Sonuç olarak yerin dört nedenden hiçbirine indirgenemeyeceğini belirtmektedir.

Şöyle demektedir:

"Yerde dört nedenden hiçbiri yoktur: ne madde olarak, ne biçim olarak, ne erek olarak ne de devindirici neden olarak." (*Phys.* IV.2, **209b11–16**).

Yer madde değildir; çünkü hiçbir varlık yerden meydana gelmez.

Yer form değildir; çünkü biçim, nesnenin iç ilkesidir, yer ise nesneyi dışarıdan kuşatmaktadır.

Yer ereksel neden değildir; çünkü varlıkların amacı yer değildir.

Son olarak yer fail neden de değildir; çünkü hiçbir şeyi hareket ettiren ilke değildir.

Dolayısıyla yer, Aristoteles'in nedenler öğretisinde bağımsız bir neden statüsüne sahip değildir.

4.1.6. Zenon Paradoksu ve Yerin Yeri Problemi

Aristoteles'in ele aldığı önemli sorunlardan biri de Zenon'un ortaya koyduğu "yerin yeri" problemidir. Eğer her var olan şey belirli bir yerde bulunuyorsa, o hâlde yerin kendisinin de bir yerde bulunması gerekir. Fakat bu kabul edildiğinde, o yerin de başka bir yerde bulunması gerekecek ve böylece sonsuza giden bir gerileme ortaya çıkacaktır.

Aristoteles bunu şu şekilde dile getirmektedir:

"Her var olan bir yerde ise, yerin de bir yeri olacaktır; bu ise sonsuza kadar gider." (*Phys.* IV.1, **209a1–3**).

Bu paradoksun çözümü, yerin bağımsız bir varlık olmadığını kabul etmektedir. Yer, başka bir yerde bulunan bir nesne değildir; yalnızca çevreleyen cismin iç sınırıdır. Böylece sonsuz gerileme ortadan kalkmaktadır.

4.1.7. Yer Ne Madde Ne de Biçimdir

Aristoteles, yeri madde (*hylē*) ve biçim (*eidos*) kavramlarından da ayırmaktadır. Çünkü madde ve biçim, nesnenin ayrılmaz iç ilkeleridir. Yer ise nesnenin dışında bulunmaktadır ve nesneden ayrılabilir.

Bu nedenle yer, ne maddenin taşıyıcısıdır ne de biçimin kendisidir. Yer yalnızca çevreleyen cismin iç sınırıdır (*Phys.* IV.4, **212a5–20**).

Bu tanım Aristoteles'in yer teorisinin en önemli sonucudur. Yer, bağımsız bir uzay değildir; cismi kuşatan en yakın çevreleyici sınırdır.

4.1.8. Yer Değiştirme ve Potansiyellik

Aristoteles son olarak yer değiştirme ile potansiyellik (*dynamis*) arasındaki ilişkiye dikkat çekmektedir. Bir varlık potansiyel durumdan fiil durumuna geçerken yalnızca nitelik bakımından değil, yer bakımından da değişebilir. Böylece yer değiştirme, hareket teorisinin temel biçimlerinden biri olarak ortaya çıkmaktadır.

Ancak bu hareket yine bağımsız bir uzay içerisinde gerçekleşmez. Hareket eden şey, çevreleyen sınırlar içerisinde bir konumdan başka bir konuma geçmektedir.

Sonuç

Fizik IV. kitabın yer tartışması, Aristoteles'in mekân anlayışını sistematik biçimde ortaya koymaktadır. Yer ne bağımsız bir töz, ne maddi bir cisim, ne de dört nedenden biri olarak açıklanabilir. O, yalnızca cismi çevreleyen en yakın sınırdır. Böylece Aristoteles, Platon'un mekânı bağımsız bir alıcı (*khōra*) olarak gören yaklaşımından ayrılmakta; mekânı cisimlerden bağımsız bir uzay olarak değil, cisimler arasındaki fiziksel ilişkinin sınırı olarak tanımlamaktadır. Bu anlayış, onun doğal hareket teorisinin ve daha genel olarak doğa felsefesinin temel kavramlarından birini oluşturmaktadır.

Dipnotlar

1. W. D. Ross, *Aristotle's Physics: A Revised Text with Introduction and Commentary* (Oxford: Clarendon Press, 1936), s. 602–620.
2. William Charlton, *Aristotle's Physics Books I and II* (Oxford: Clarendon Press, 1970), s. 157–172.
3. David Bostock, *Space, Time, Matter and Form: Essays on Aristotle's Physics* (Oxford: Oxford University Press, 2006), s. 103–121.

Akademik not: Bu bölümde özellikle *Fizik* IV.4'te yer alan Aristoteles'in klasik tanımı (**"yer, çevreleyen cismin hareketsiz ilk iç sınırıdır" — *Phys.* IV.4, 212a20–21**) makalenin ilerleyen kısmında ayrıca ayrıntılı olarak analiz edilmelidir. Bu tanım, Aristoteles'in mekân anlayışının merkezinde yer almakta ve Newtoncu "mutlak uzay" anlayışından ayrıldığı en önemli noktayı oluşturmaktadır.

4.2. Boşluk (*Kenon*) Problemi: Aristoteles'in Boşluk Eleştirisi ve Süreklilik Anlayışı

Fizik IV. kitabın ikinci temel problemi, doğa felsefesi tarihinde en çok tartışılan kavramlardan biri olan **boşluk (κενόν, *kenon*)** kavramıdır. Aristoteles, yer (*topos*) problemini çözüme kavuşturduktan sonra, yer ile yakından ilişkili görülen boşluğun gerçekten var olup olmadığını araştırmaktadır. Bu tartışmanın temelinde, özellikle Atomcular ile bazı doğa filozoflarının hareketin gerçekleşebilmesi için boşluğun zorunlu olduğu yönündeki görüşleri bulunmaktadır. Aristoteles ise bu yaklaşımı sistematik biçimde eleştirerek boşluğun ne ontolojik ne de fiziksel açıdan zorunlu bir ilke olmadığını göstermeye çalışmaktadır.

4.2.1. Önceki Filozofların Boşluk Anlayışı

Aristoteles tartışmaya, kendisinden önce boşluğu kabul eden filozofların ortak anlayışını özetleyerek başlamaktadır. Bu filozoflara göre boşluk, cisimlerin içine yerleştiği bir kap veya yer niteliğindedir.

Bu anlayışı şu şekilde aktarmaktadır:

"Boşluğun varlığını savunanlar onu bir tür yer, bir kap gibi kabul ediyorlar; boşluk alabildiği kütleyi taşıdığında dolu, o kütleden yoksun olduğunda ise boş diye düşünülüyor." (*Phys.* IV.6, **213a12–16**).

Bu yaklaşımda boşluk, cisimlerden bağımsız olarak var olan bir mekân şeklinde tasavvur edilmektedir. Bir cismin bulunması hâlinde "dolu", cismin bulunmaması hâlinde ise "boş" olarak adlandırılmaktadır.

Aristoteles'e göre ise bu açıklama yalnızca gündelik deneyimden hareket eden yüzeysel bir düşüncedir. Çünkü boşluğu, yalnızca cismin yokluğu olarak tanımlamak onun ontolojik mahiyetini açıklamaya yetmemektedir.

4.2.2. Boşluğun Hareketin Zorunlu Koşulu Olduğu Görüşünün Eleştirisi

Boşluğu kabul eden filozofların ikinci temel iddiası, hareketin ancak boşluk sayesinde mümkün olabileceğidir. Onlara göre cisimler ancak önlerinde boş bir alan bulunduğu takdirde yer değiştirebilirler.

Aristoteles bu görüşü şu şekilde aktarmaktadır:

"Boşluğu savunanlar, onun hareketin nedeni olduğuna inanıyorlar; çünkü hareket boşluk içinde gerçekleşmektedir." (*Phys.* IV.6, **213b1–4**).

Ancak Aristoteles'e göre hareketin gerçekleşmesi, boşluğun varlığını gerektirmez. Çünkü hareket yalnızca yer değiştirmeden ibaret değildir. Nitelik değişmesi (*alloiōsis*), büyüme (*auxēsis*) ve küçülme (*phthisis*) gibi hareket türleri dolu cisimlerde de gerçekleşmektedir.

Bu nedenle şu sonuca ulaşmaktadır:

"Hareket varsa boşluğun da olması zorunlu değildir; çünkü dolu olanın nitelik değiştirmesi mümkündür." (*Phys.* IV.6, **213b6–10**).

Böylece Aristoteles, boşluğu hareketin zorunlu şartı sayan anlayışın hareket türlerini eksik değerlendirdiğini ileri sürmektedir.

4.2.3. Doğal Hareket Boşluğu Gerektirmez

Aristoteles'in ikinci temel eleştirisi, doğal hareket teorisine dayanmaktadır. Ona göre doğal cisimler hareketlerini boşluk sayesinde değil, kendi doğaları gereği gerçekleştirirler.

Bu nedenle şöyle demektedir:

"Yalın cisimlerden her biri doğası gereği yer değiştiriyorsa; ateş yukarıya, toprak aşağıya gidiyorsa, boşluk yer değiştirmenin nedeni değildir." (*Phys.* IV.7, **214a20–24**).

Burada Aristoteles doğal hareket teorisini yeniden kullanmaktadır. Ateş yukarıya, toprak ise aşağıya doğru hareket etmektedir. Bu hareketin nedeni boşluk değil, her cismin kendi doğasına uygun yere yönelmesidir.

Dolayısıyla hareketi açıklamak için boşluk varsayımına ihtiyaç bulunmamaktadır.

4.2.4. Boşlukta Yön Problemi

Aristoteles boşluk teorisine yönelttiği en önemli eleştirilerden birini yön kavramı üzerinden geliştirmektedir.

Şöyle sormaktadır:

"Boşluk olduğu zaman onun içine konulan cisim nereye doğru gidecektir?" (*Phys.* IV.7, **214b3–5**).

Gerçekten de boşluk bütün yönlerde aynı ise, hareketin belirli bir yönü bulunamaz. Yukarı ve aşağı ayrımı ortadan kalkar.

Oysa Aristoteles'e göre doğal hareket belirli yönlere sahiptir. Ağır cisim aşağıya, hafif cisim yukarıya yönelmektedir. Eğer boşluk mutlak anlamda homojen olsaydı, hiçbir yön diğerinden farklı olmayacak ve doğal hareket açıklanamayacaktı.

Bu nedenle boşluk hareketi açıklamak yerine onu açıklanamaz hâle getirmektedir.

4.2.5. Yer Olmadan Boşluk da Olamaz

Aristoteles'e göre boşluk, yerden bağımsız düşünülemez. Eğer yer tanımlanamıyorsa boşluk da tanımlanamaz.

Bu nedenle şöyle demektedir:

"Yer yoksa boşluk da olmayacaktır." (*Phys.* IV.7, **214b20–22**).

Çünkü boşluk, yerden bağımsız ikinci bir gerçeklik değildir. Yer zaten çevreleyen cismin sınırı olarak tanımlandığına göre, onun dışında bağımsız bir boş mekân tasarlamak gereksizdir.

4.2.6. Atılan Cisim Problemi

Boşluk teorisini savunanların önemli delillerinden biri, atılan cisimlerin atan kişiyle temas kesildikten sonra da hareket etmeye devam etmeleridir.

Aristoteles bu görüşü ayrıntılı biçimde tartışmaktadır:

"Atılan nesneler, atan artık onlara dokunmadığı hâlde hareket etmeyi sürdürmektedir." (*Phys.* IV.8, **215a10–15**).

Boşluğu savunanlar bunu boşluğun hareketi sürdürmesiyle açıklamaktadırlar.

Aristoteles ise farklı bir açıklama getirir. Ona göre hareket eden cisim, çevresindeki hava tarafından itilmeye devam etmektedir. Dolayısıyla hareketin sürmesi boşluk nedeniyle değil, ortamın etkisiyle gerçekleşmektedir.

Bu açıklama daha sonra Orta Çağ'da geliştirilecek olan "impetus" teorilerine kadar uzanan önemli bir tartışmanın başlangıcını oluşturmaktadır.

4.2.7. Boşlukta Hareketin İmkânsızlığı

Aristoteles'in boşluk teorisine yönelttiği en güçlü eleştirilerden biri hız problemidir.

Ona göre boşlukta hiçbir direnç bulunmayacağı için hareketin belirli bir hızı da olmayacaktır.

Şöyle demektedir:

"Boşlukta hızlar ölçülemez." (*Phys.* IV.8, **215b20–24**).

Direnç bulunmayan bir ortamda cismin ya sonsuz hızla hareket etmesi ya da hiçbir belirlenmiş hızının bulunmaması gerekir.

Ayrıca hareket eden cismin neden belirli bir noktada duracağı da açıklanamaz.

Bu nedenle Aristoteles şu soruyu yöneltmektedir:

"Devinen cisim niçin burada dursun da başka bir yerde durmasın?" (*Phys.* IV.8, **215a30–32**).

Eğer boşluk bütün yönlerde aynıysa, cismin durmasını sağlayacak herhangi bir neden bulunmamaktadır. Böylece cisim ya sonsuza kadar hareket edecek ya da hiçbir zaman harekete başlayamayacaktır.

Bu sonuç Aristoteles açısından kabul edilemezdir.

4.2.8. Seyreklik, Yoğunluk ve Maddenin Sürekliliği

Boşluğu reddetmek, Aristoteles açısından seyreklik (*manon*) ve yoğunluk (*pyknon*) problemini de açıklamayı gerektirmektedir.

Boşluğu kabul edenler, seyrek cisimlerde boşluk bulunduğunu ileri sürmektedirler.

Aristoteles ise bunu reddederek şu açıklamayı yapmaktadır:

"Sudan hava oluştuğunda başka bir şey eklendiği için değil, aynı maddenin potansiyelden etkinliğe geçmesi nedeniyle oluş gerçekleşmektedir." (*Phys.* IV.9, **217a1–6**).

Dolayısıyla hacim değişikliği boşluk sayesinde değil, aynı maddenin farklı gerçekleşme biçimleri sayesinde açıklanmaktadır.

Aristoteles bunu daha da açık hâle getirerek şöyle demektedir:

"Bir cismin büyüklüğü ve küçüklüğü maddeye yeni bir şey eklenmesinden değil, aynı maddenin her iki duruma da potansiyel olarak sahip olmasından kaynaklanmaktadır." (*Phys.* IV.9, **217a12–17**).

Böylece yoğunluk ve seyreklik, boşlukla değil, maddenin potansiyel yapısıyla açıklanmaktadır.

4.2.9. Boşluğun Nihai Reddi

Aristoteles tartışmanın sonunda boşluk hakkındaki nihai sonucunu ortaya koymaktadır.

Şöyle demektedir:

"Ne mutlak anlamda ne de seyreklik bakımından ayrı başına bir boşluk vardır." (*Phys.* IV.9, **217b20–24**).

Ancak Aristoteles burada önemli bir istisna da bırakmaktadır. Eğer boşluk sözcüğü yalnızca doğal cisimlerin yer değiştirme imkânını ifade etmek amacıyla mecazi anlamda kullanılacaksa buna itiraz etmez.

Bununla birlikte ontolojik anlamda bağımsız, cisimlerden ayrı bir boş mekânın bulunduğunu kesin biçimde reddetmektedir.

Sonuç

Fizik IV. kitabın boşluk tartışması, Aristoteles'in doğa anlayışının süreklilik ilkesini en açık biçimde ortaya koymaktadır. Hareket, boşluk sayesinde değil, doğal cisimlerin kendi iç ilkeleri sayesinde gerçekleşmektedir. Boşluk bağımsız bir mekân değildir; çünkü böyle bir kabul doğal yönleri, hareket hızını ve cisimlerin durmasını açıklanamaz hâle getirmektedir. Bunun yerine Aristoteles, yoğunluk ve seyreklik gibi fiziksel olguları maddenin **potansiyellik (dynamis)** ve **gerçekleşme (entelecheia)** ilkeleriyle açıklayarak boşluk varsayımını gereksiz kılmaktadır. Böylece doğa, kesintisiz ve sürekli (*syneches*) bir bütün olarak kavranmakta; boşluk ise yalnızca düşünsel bir varsayım olarak reddedilmektedir.

Dipnotlar

1. W. D. Ross, *Aristotle's Physics: A Revised Text with Introduction and Commentary* (Oxford: Clarendon Press, 1936), s. 621–652.

2. Edward Hussey, *Aristotle's Physics: Books III and IV* (Oxford: Clarendon Press, 1983), s. 135–181.
3. David Bostock, *Space, Time, Matter and Form: Essays on Aristotle's Physics* (Oxford: Oxford University Press, 2006), s. 123–148.

4.3. Zaman (*Khronos*) Problemi: Aristoteles'in Zamanın Ontolojik Statüsüne İlişkin Çözümlemesi

Fizik IV. kitabın üçüncü ve en kapsamlı problemi, Aristoteles'in doğa felsefesinin merkezî kavramlarından biri olan **zaman (χρόνος, *khronos*)** üzerine geliştirdiği teoridir. Yer ve boşluk problemlerini çözüme kavuşturduktan sonra Aristoteles, hareketin gerçekleşmesinin zorunlu koşullarından biri olan zamanı araştırmaktadır. Çünkü hareket yalnızca mekân içinde gerçekleşmez; aynı zamanda belirli bir zaman içerisinde meydana gelir. Bununla birlikte Aristoteles için zamanın ne olduğu sorusu, doğrudan doğruya hareketin ne olduğu sorusuyla bağlantılıdır. Ancak zaman hareketle özdeş değildir; hareketin ölçülmesini mümkün kılan ilke olarak anlaşılmalıdır.

4.3.1. Zamanın Varlığı Problemi

Aristoteles zaman tartışmasına, onun varlığını problem hâline getirerek başlamaktadır. İlk bakışta zamanın varlığı apaçık görünmesine rağmen, dikkatli bir inceleme onun ontolojik statüsünün ciddi güçlükler içerdiğini göstermektedir. Çünkü zaman geçmiş ve gelecekten meydana gelmektedir. Geçmiş artık mevcut değildir; gelecek ise henüz var olmamıştır. Bu durumda var olmayan iki unsurun birleşiminden meydana gelen zamanın nasıl var olabileceği temel bir problem olarak ortaya çıkmaktadır.

Bu durumu şu ifadeyle dile getirmektedir:

"Zamanın bir parçası var olmuştur ve artık yoktur; öteki parçası ise olacaktır ama henüz yoktur. Hem sınırsız zaman hem de belirli

her zaman bu parçalardan meydana gelir." (*Phys.* IV.10, **217b33–218a3**).

Bu açıklama Aristoteles'in zamanı doğrudan doğruya mevcut olan bir töz olarak görmediğini göstermektedir. Çünkü zamanın parçaları tam anlamıyla var değildir. Buna rağmen zamanın tamamen yok sayılması da mümkün değildir. Dolayısıyla zamanın varlığı, onun parçalarının tek tek varlığından farklı biçimde açıklanmalıdır.

4.3.2. "An" (*Nun*) Problemi

Zamanın mahiyetini anlamanın yolu, Aristoteles'e göre "şimdiki an" (*nun*) kavramının açıklanmasından geçmektedir. Ancak "an", zamanın bir parçası değildir. Aristoteles burada geometrik bir benzetmeye başvurarak noktanın çizgiyle olan ilişkisini zaman ile an arasındaki ilişkiyi açıklamak için kullanmaktadır.

Şöyle demektedir:

"Nasıl nokta çizginin parçası değilse, an da zamanın parçası değildir. An bir sınırdır; zamanın bir ilineğidir." (*Phys.* IV.10, **218a5–8**).

Bu benzetme Aristoteles'in zaman teorisinin temelini oluşturmaktadır. Nokta nasıl çizginin uzunluk meydana getiren bir parçası olmayıp yalnızca sınırını belirliyorsa, "an" da zamanın akışını meydana getiren bir unsur değil, geçmiş ile geleceği birbirinden ayıran sınırdır.

Dolayısıyla zaman, anların toplamından oluşan bir yapı değildir.

4.3.3. Anın Aynılığı ve Farklılığı

Aristoteles'in zaman teorisinin en güç meselelerinden biri, "şimdiki an" ın aynı mı yoksa sürekli değişen bir şey mi olduğudur. Bu soruyu şu şekilde dile getirmektedir:

"Geçmiş ile geleceği ayıran şimdiki an hep aynı mı kalıyor, yoksa sürekli başka bir şey mi oluyor?" (*Phys.* IV.10, **218a8–12**).

Aristoteles'e göre bu soruya yalnızca "aynıdır" veya "farklıdır" şeklinde cevap vermek mümkün değildir. Çünkü an, iki farklı bakımdan değerlendirilmelidir.

Bir yönüyle an sürekli değişmektedir. Çünkü her an farklı bir hareket içerisinde bulunmaktadır. Ancak diğer yönüyle aynı kalmaktadır. Çünkü onun görevi daima geçmiş ile geleceği birbirinden ayıran sınır olmaktır.

Bu nedenle Aristoteles şu sonuca ulaşmaktadır:

"An, başka başka hareketler içinde bulunduğu için farklıdır; fakat an olması bakımından aynıdır." (*Phys.* IV.11, **219b12–15**).

Böylece Aristoteles hem sürekliliği hem de değişimi aynı kavram içerisinde açıklamaktadır. Bu yaklaşım onun hareket teorisiyle de uyumludur. Nasıl hareket eden özne değişim boyunca aynı kalırken durumları değişiyorsa, "an" da işlev bakımından aynı, gerçekleşme bakımından ise farklıdır.

4.3.4. Zaman ile Hareket Arasındaki İlişki

Aristoteles daha sonra kendinden önceki filozofların zamanı hareketle özdeşleştirdiklerini belirtmekte; ancak bu özdeşliği kabul etmemektedir. Ona göre zaman ile hareket birbirleriyle sıkı ilişki içinde olsalar da aynı şey değildir.

Şöyle demektedir:

"Her değişme değişen nesnenin içinde gerçekleşir. Oysa zaman her yerde aynı biçimdedir." (*Phys.* IV.10, **218b10–15**).

Bu ifade hareket ile zaman arasındaki temel farkı ortaya koymaktadır. Hareket belirli bir cisme aittir; zaman ise bütün hareketler için ortak ölçüdür.

Dolayısıyla zaman hareket değildir; fakat hareketten tamamen bağımsız da değildir.

4.3.5. Zamanın Tanımı

Aristoteles'in zaman teorisinin doruk noktası, onun yaptığı meşhur zaman tanımıdır. Hareket ile zaman arasındaki ilişkiyi açıkladıktan sonra zamanı şu şekilde tanımlamaktadır:

"Önce ile sonrayı algıladığımızda 'zaman geçti' deriz. Öyleyse zaman, önceye ve sonraya göre hareketin sayısıdır." (*Phys.* IV.11, **219b1–2**).

Bu tanım Aristoteles'in zaman anlayışının özünü oluşturmaktadır. Burada dikkat edilmesi gereken nokta, zamanın hareketin kendisi değil, hareketin **sayılabilir yönü** olmasıdır. Başka bir ifadeyle zaman, hareketin nicelik bakımından ölçülmesidir.

Bu nedenle Aristoteles şu benzetmeyi yapmaktadır:

"Çoğu ve azı sayı ile ayırt ettiğimiz gibi, hareketin çokluğunu da zaman aracılığıyla belirleriz." (*Phys.* IV.11, **219b5–8**).

Böylece zaman, hareketi ölçen nicelik hâline gelmektedir.

4.3.6. Hareket ve Zamanın Karşılıklı Bağımlılığı

Her ne kadar zaman hareketten farklı olsa da, Aristoteles bunların birbirinden tamamen ayrılmasının mümkün olmadığını belirtmektedir.

Şöyle demektedir:

"Zaman ne harekettir ne de hareketten bağımsızdır." (*Phys.* IV.11, **219a1–3**).

Çünkü hareket bulunmadığında zamanın geçtiği de fark edilemez.

Bu düşünceyi psikolojik gözlemle desteklemektedir:

"Düşüncemizde hiçbir değişiklik olmadığında veya değişikliği fark etmediğimizde zamanın da geçmediğini sanırız." (*Phys.* IV.11, **218b28–30**).

Burada Aristoteles, zamanın algılanmasının değişimin algılanmasına bağlı olduğunu göstermektedir. Ancak bu, zamanın yalnızca öznel bir olgu olduğu anlamına gelmez.

4.3.7. Zamanın Sürekliliği

Aristoteles'e göre hareket sürekli olduğu için zaman da süreklidir. Bu süreklilik çizgi örneğiyle açıklanmaktadır.

Çizgi nasıl sonsuza kadar bölünebiliyorsa zaman da aynı şekilde sürekli olarak bölünebilir.

Bu nedenle zamanın büyüklük bakımından en küçük parçası bulunmamaktadır (*Phys.* IV.11, **220a5–15**).

Dolayısıyla zaman kesintisiz bir sürekliliktir. "An" yalnızca bu sürekliliğin sınırlarını belirlemektedir.

4.3.8. Zamanın Ölçü Oluşu

Aristoteles zamanın yalnızca hareketi değil, hareket sayesinde büyüklüğü de ölçtüğünü belirtmektedir.

Şöyle demektedir:

"Zamanla hareketi, hareketle de zamanı ölçüyoruz." (*Phys.* IV.12, **220b15–17**).

Benzer şekilde şöyle devam etmektedir:

"Yolun uzun olduğunu yürüyüşten, yürüyüşün uzun olduğunu da yoldan anlarız." (*Phys.* IV.12, **220b18–22**).

Bu açıklama zaman ile hareket arasında karşılıklı ölçme ilişkisinin bulunduğunu göstermektedir. Hareket zaman sayesinde nicelik kazanırken, zaman da hareket aracılığıyla belirlenebilir hâle gelmektedir.

4.3.9. Zaman İçinde Bulunmak

Aristoteles daha sonra "zaman içinde bulunmak" ifadesinin anlamını açıklamaktadır.

Şöyle demektedir:

"Nasıl sayı içindeki nesneler sayı tarafından kuşatılıyorsa, zaman içindeki nesneler de zaman tarafından kuşatılır." (*Phys.* IV.12, **221a4–8**).

Ancak zaman içinde bulunmak, zamanın kendisinde bulunmak anlamına gelmez.

Zamana tâbi olanlar yalnızca oluş ve bozuluşa uğrayan varlıklardır. Buna karşılık ezelî ve ebedî olan varlıklar zaman tarafından kuşatılmazlar.

Bu nedenle Aristoteles şu sonuca ulaşmaktadır:

"Oluşan ve yok olan nesnelerin zaman içinde bulunması zorunludur." (*Phys.* IV.12, **221b5–10**).

Dolayısıyla zaman değişmenin ölçüsüdür; değişmeyen varlıkların ölçüsü değildir.

4.3.10. Ruh ve Zaman Problemi

Aristoteles zaman teorisini oldukça özgün bir soruyla tamamlamaktadır:

"Ruh olmasa zaman olabilir mi?" (*Phys.* IV.14, **223a20–22**).

Bu sorunun nedeni açıktır. Sayı ancak sayan bir özne bulunduğu takdirde gerçek anlamda sayı olabilir.

Aristoteles şöyle demektedir:

"Sayanın bulunmadığı yerde sayı da bulunamaz." (*Phys.* IV.14, **223a23–25**).

Ancak hemen ardından önemli bir ayrım yapmaktadır. Hareket ruh olmaksızın da var olabilir. Hareket bulunduğu sürece önce ve sonra da vardır. Önce ve sonranın sayılabilir olması ise zamanı meydana getirmektedir.

Dolayısıyla ruh, zamanın ontolojik nedeni değil, onun sayılmasını mümkün kılan bilişsel ilkedir. Hareket nesnel olarak bulunduğu sürece zaman da nesnel olarak vardır; ruh ise bu nesnel sürekliliği ölçüp kavrayan yetidir.

Sonuç

Fizik IV. kitabın zaman tartışması, Aristoteles'in doğa felsefesinin en özgün çözümlemelerinden birini oluşturmaktadır. Aristoteles zamanı ne bağımsız bir töz ne de hareketin kendisi olarak kabul etmektedir. Ona göre zaman, **önceye ve sonraya göre hareketin sayısıdır** (*arithmos kinēseōs kata to proteron kai hysteron*). Bu nedenle zaman yalnızca hareketle birlikte düşünülebilir; ancak hareketle özdeş değildir. "An" zamanın parçası değil, onun sınırıdır; zaman ise sürekliliği içerisinde hareketi ölçen nicelik olarak varlığını sürdürmektedir. Böylece Aristoteles, zamanı hem nesnel hareket düzeniyle hem de onu kavrayan aklın sayma etkinliğiyle ilişkilendirerek, Antik Çağ'ın en etkili zaman teorilerinden birini geliştirmiştir.

Dipnotlar

1. W. D. Ross, *Aristotle's Physics: A Revised Text with Introduction and Commentary* (Oxford: Clarendon Press, 1936), s. 653–706.
2. Edward Hussey, *Aristotle's Physics: Books III and IV* (Oxford: Clarendon Press, 1983), s. 182–249.
3. Richard Sorabji, *Time, Creation and the Continuum* (London: Duckworth, 1983), s. 1–48.
4. David Bostock, *Space, Time, Matter and Form: Essays on Aristotle's Physics* (Oxford: Oxford University Press, 2006), s. 149–186.

5.1. Devinim Problemi: Aristoteles'in Hareket Kuramının Sistematikleştirilmesi

Fizik V. kitap, Aristoteles'in önceki dört kitapta ortaya koyduğu hareket (*kinesis*), doğa (*physis*), neden (*aitia*), yer (*topos*), boşluk (*kenon*) ve zaman (*khronos*) kavramlarını sistematik bir bütünlük içerisinde yeniden

değerlendirdiği kitaptır. İlk dört kitapta hareketin ontolojik temelleri kurulmuş; hareketin doğanın temel ilkesi olduğu, onun olanak (*dynamis*) ile gerçekleşme (*energeia/entelecheia*) arasındaki etkinlik olduğu

gösterilmişti. Beşinci kitapta ise Aristoteles artık hareketin tanımından ziyade, hareket türlerini, hareketin birlik ve çokluğunu, karşıtlık ilişkisini, sürekliliği ve durgunlukla olan bağlantısını ayrıntılı biçimde incelemektedir. Böylece hareket kuramı yalnızca ontolojik değil, aynı zamanda mantıksal ve sistematik bir açıklamaya kavuşmaktadır.

Aristoteles incelemesine hareketi meydana getiren temel iki unsurun yeniden belirlenmesiyle başlamaktadır. Ona göre her hareket zorunlu olarak iki temel ilkeye dayanır: **devindiren** (*kinoun*) ve **devinen** (*kinoumenon*). Bu nedenle hiçbir hareket kendi kendine meydana gelmez; her hareket bir nedenin etkisi altında gerçekleşir. Aristoteles bunu şu ifadeyle dile getirmektedir:

"Demek ki ilkin bir devindiren vardır, bir de devindirilen." (*Phys.* V.1, **224a21–22**).

Bu ifade, Aristoteles'in bütün doğa felsefesini belirleyen temel ilkenin yeniden teyididir. Çünkü hareket, kendi başına bağımsız bir varlık değil; daima bir öznenin başka bir özne üzerinde gerçekleştirdiği etkinliktir. Böylece hareketin açıklanması yalnızca devinen nesneyi değil, aynı zamanda onu fiile geçiren devindiriciyi de zorunlu olarak gerektirir. Aristoteles'in daha sonra *Metafizik* XII. kitapta geliştireceği "İlk Devindirici" (*Prōton Kinoun Akineton*) öğretisinin temelleri de burada yeniden görünmektedir.

Devinimin gerçekleşebilmesi yalnızca devindiren ve devinenin bulunmasına bağlı değildir. Hareket aynı zamanda belirli bir yer, belirli bir zaman ve belirli bir süreç içerisinde meydana gelir. Bu nedenle Aristoteles hareketi daima "bir şeyden başka bir şeye doğru gerçekleşen geçiş" olarak düşünmektedir. Bu çerçevede oluş (*genesis*) ve yok oluş (*phthora*) da değişmenin özel biçimleri olarak değerlendirilmektedir.

Nitekim şöyle demektedir:

"Yok olma, var olandan var olmayana doğru gerçekleşen değişmedir. Oluş ise var olmayandan var olana doğru olan değişmedir." (*Phys.* V.1, **224b35–225a3**).

Bu açıklama Aristoteles'in değişim teorisini açık biçimde ortaya koymaktadır. Değişim hiçbir zaman mutlak yokluk ile mutlak varlık arasında meydana gelmez. Her oluş ve bozuluş belirli bir taşıyıcı (*hypokeimenon*) üzerinde gerçekleşmektedir. Çünkü tamamen yok olan veya tamamen var olmayan bir şey değişimin konusu olamaz. Böylece Aristoteles üçüncü kitapta geliştirdiği **potansiyellik–gerçekleşme** öğretisini yeniden kullanarak değişimin ontolojik temelini korumaktadır.

Aristoteles daha sonra hareketin biçimden (*eidos*) değil, hareket etme yeteneğine sahip olan varlığın etkinliğinden kaynaklandığını vurgulamaktadır. Ona göre hareket, formun kendisinde meydana gelen bir süreç değildir; hareket, potansiyel olarak hareket edebilen varlığın fiil hâline geçmesidir. Bu nedenle şu ifadeyi kullanmaktadır:

"Şu da açık ki devinim, biçimde değil, devinebilen nesnede etkinlik hâlindedir." (*Phys.* V.1, **225a30–32**).

Bu ifade doğrudan doğruya *Fizik* III. kitapta verilen hareket tanımını hatırlatmaktadır. Aristoteles burada hareketi yeniden tanımlamamakta; aksine önceki tanımı koruyarak onun kapsamını belirlemektedir. Hareket, biçimin değişmesi değil; biçimi almaya yetkin olan varlığın etkinlik sürecidir. Böylece hareket ne salt maddeye ne de salt forma indirgenmektedir; hareket, ikisi arasındaki gerçekleşme sürecidir.

Ross'un da belirttiği gibi Aristoteles, V. kitapta artık hareketin tanımını değil, hareket kavramının mantıksal sınırlarını belirlemeye çalışmaktadır.[1] Böylece üçüncü kitapta ontolojik olarak kurduğu hareket teorisini burada sınıflandırmakta ve sistematik hâle getirmektedir.

Dipnotlar

1. W. D. Ross, *Aristotle's Physics: A Revised Text with Introduction and Commentary* (Oxford: Clarendon Press, 1936), s. 707–715.

5.1.1. İlineksel Devinim ile Kendinde Devinim Ayrımı

Aristoteles, hareket teorisini sistematik biçimde kurabilmek için öncelikle hareketin her durumda aynı anlamda kullanılmadığını göstermektedir. Günlük dilde "hareket" denilen birçok olgu gerçekte aynı ontolojik statüye sahip değildir. Bu nedenle ilk yapılması gereken, hareketin hangi anlamda söylendiğinin belirlenmesidir. Aristoteles bu noktada ilineksel (*kata symbebēkos*) hareket ile kendinde (*kath' hauto*) hareket arasında temel bir ayrım yapmaktadır. Böylece hareketin gerçek konusu ile yalnızca dolaylı olarak harekete nispet edilen durumlar birbirinden ayrılmış olmaktadır.

Aristoteles'e göre ilineksel hareket, hareketin doğrudan doğruya bir varlığa ait olmayıp başka bir niteliği dolayısıyla ona yüklenmesidir. Bir kimsenin "müzisyen" olması bakımından yürüdüğünü söylemek buna örnektir. Gerçekte yürüyen "müzisyenlik" değildir; yürüyen insandır. Ancak ilinek yoluyla hareket müzisyene de yüklenmektedir. Dolayısıyla burada hareket özsel değil, dolaylıdır. Aristoteles'in amacı hareketin gerçek öznesini belirlemek olduğundan ilineksel hareketi araştırmanın merkezine almamaktadır.

Bu nedenle şu ayrımı yapmaktadır:

"İlineksel anlamda olmayan devinim ise her yerde değil, karşıtlarda, onların arasındaki durumda ve çelişkide bulunur." (*Phys.* V.1, **224b35–225a4**).

Bu ifade hareketin ancak gerçek bir değişimin bulunduğu yerde söz konusu olabileceğini göstermektedir. Hareketin meydana gelebilmesi için değişen öznenin aynı kalması, fakat onda bulunan belirlenimin değişmesi gerekmektedir. Başka bir ifadeyle değişim, aynı taşıyıcının iki farklı belirlenim arasında geçiş yapmasıdır. Eğer ortada böyle bir taşıyıcı bulunmuyorsa hareketten de söz edilemez.

Burada Aristoteles'in üçüncü kitapta geliştirdiği **olanak (*dynamis*)** ve **gerçekleşme (*energeia*)** ayrımı yeniden belirleyici hâle gelmektedir. Çünkü hareket, potansiyel olarak sahip olunan bir niteliğin fiil hâline geçmesidir. Hareket eden özne değişmeden kalırken onun belirlenimi

değişmektedir. Böylece hareket öznenin yok olması anlamına gelmez; tersine aynı öznenin farklı belirlenimlere sahip olması anlamına gelir.

Charlton'un belirttiği gibi Aristoteles'in bu ayrımı yapmasının temel nedeni, hareketi mantıksal bakımdan tanımlanabilir bir kavram hâline getirmektir. Eğer her türlü değişim aynı anlamda hareket kabul edilirse hareketin bilimsel incelemesi mümkün olmayacaktır.[1]

Bu nedenle Aristoteles hareketin gerçekleşebileceği durumları tek tek incelemektedir. Ona göre değişim dört farklı biçimde düşünülebilir:

"Öyleyse değişen dört biçimde değişebilir: ya bir taşıyıcıdan bir taşıyıcıya, ya bir taşıyıcıdan taşıyıcı olmayana, ya taşıyıcı olmayandan taşıyıcıya ya da taşıyıcı olmayandan taşıyıcı olmayana." (*Phys.* V.1, **225a1–5**).

Buradaki "taşıyıcı" (*hypokeimenon*), değişim boyunca varlığını koruyan tözü ifade etmektedir. Aristoteles'in töz öğretisi bu noktada yeniden hareket teorisinin temeline yerleşmektedir. Çünkü değişim ancak aynı öznenin farklı nitelikler kazanmasıyla mümkündür. Tam anlamıyla yok olan veya henüz var olmayan bir şey hareket edemez.

Bu dört ihtimal dikkatle incelendiğinde Aristoteles bunlardan yalnızca üçünün gerçek değişim meydana getirdiğini ileri sürmektedir. Taşıyıcı olmayandan yine taşıyıcı olmayana gerçekleştiği düşünülen bir geçiş ise gerçek anlamda değişim değildir. Çünkü burada değişen hiçbir özne bulunmamaktadır. Dolayısıyla değişimin temel şartı olan süreklilik ortadan kalkmaktadır.

Ross'un da belirttiği gibi Aristoteles burada Parmenides'in mutlak varlık-yokluk karşıtlığını aşarak değişimin öznesini "taşıyıcı töz" kavramıyla açıklamaktadır.[2] Böylece hem Herakleitos'un sürekli değişim anlayışı hem de Elea okulunun değişimi reddeden görüşü aynı sistem içerisinde aşılmış olmaktadır.

Bu çerçevede Aristoteles oluş (*genesis*) ve yok oluş (*phthora*) kavramlarını da yeniden tanımlamaktadır. Ona göre oluş mutlak anlamda yoktan var olma değildir. Aynı şekilde yok oluş da mutlak hiçliğe dönüş değildir. Her iki

durumda da değişimin temelinde bir taşıyıcı bulunmaktadır. Değişen şey töz değil, tözün belirlenimleridir. Böylece Aristoteles'in bütün doğa felsefesi boyunca koruduğu temel ilke burada da geçerliliğini sürdürmektedir: doğada meydana gelen her değişim, aynı öznenin farklı yetkinlik derecelerine ulaşmasından ibarettir.

Bu nedenle mutlak anlamda "var olmayan"ın hareketinden söz etmek Aristoteles'e göre mümkün değildir. Çünkü hareket edebilmek için öncelikle hareketi kabul edecek bir öznenin bulunması gerekir. Mutlak yoklukta ise ne potansiyel ne de fiil hâlinde herhangi bir varlık bulunduğundan hareket de söz konusu olamaz. Hareket yalnızca var olanın farklı belirlenimlere geçişidir.

Bu açıklamalar sonucunda Aristoteles hareket teorisini ontolojik bakımdan sağlam bir zemine oturtmaktadır. Hareket ne salt niteliklerin değişmesidir ne de tözün ortadan kalkmasıdır. Hareket, aynı tözün kendi potansiyellerini gerçekleştirme süreci olup, bu nedenle her zaman bir taşıyıcıyı, bir karşıtlığı ve belirli bir gerçekleşme yönünü gerektirmektedir.

Dipnotlar

1. William Charlton, *Aristotle's Physics Books I and II* (Oxford: Clarendon Press, 1970), s. 124–130.
2. W. D. Ross, *Aristotle's Physics: A Revised Text with Introduction and Commentary* (Oxford: Clarendon Press, 1936), s. 716–722.

5.1.2. Devinimin Kategorileri: Hareketin Yalnızca Üç Türde Gerçekleşmesi

Aristoteles, ilineksel ve kendinde devinim ayrımını yaptıktan sonra hareketin hangi alanlarda meydana gelebileceğini araştırmaktadır. Çünkü eğer hareket varlığa ilişkin her belirlenimde gerçekleşiyor olsaydı, bütün kategorilerin hareketin konusu olması gerekirdi. Ancak Aristoteles, kategoriler öğretisini hareket teorisine uygulayarak bunun doğru

olmadığını göstermektedir. Hareket ancak karşıtlık içeren belirli kategorilerde mümkündür.

Bu nedenle şu sonuca ulaşmaktadır:

"İmdi kategoriler varlığa, niteliğe, niceliğe, yere, zamana, göreliliğe, etkinliğe ve edilginliğe ayrılıyorsa, üç tür devinim olması zorunludur: niteliğe göre, niceliğe göre ve yere göre devinim." (*Phys.* V.1, **225b5–10**).

Bu ifade Aristoteles'in hareket teorisinin sistematik merkezini oluşturmaktadır. Çünkü burada ilk kez hareketin yalnızca üç temel kategori içerisinde gerçekleştiği kesin biçimde ortaya konulmaktadır. Bunlar; **nitelik bakımından değişme (ἀλλοίωσις, *alloiōsis*)**, **nicelik bakımından değişme (αὔξησις ve φθίσις, *auxēsis–phthisis*)** ve **yer değiştirme (φορά, *phora*)**dır.

Bu sınıflandırma rastlantısal değildir. Aristoteles'e göre hareketin gerçekleşebilmesi için öncelikle karşıt belirlenimlerin bulunması gerekir. Çünkü hareket, aynı öznenin bir karşıttan diğer karşıta yönelmesidir. Eğer karşıtlık yoksa hareket de yoktur. Dolayısıyla her kategori hareketin konusu olmaya elverişli değildir.

İlk hareket türü olan **nitelik bakımından değişme**, bir varlığın özünü koruyarak niteliklerinde meydana gelen değişimi ifade etmektedir. Sıcak olanın soğuması, beyaz olanın siyaha dönüşmesi veya bilgisiz bir kimsenin bilgi sahibi hâline gelmesi bu değişim türüne örnek oluşturmaktadır. Burada değişen şey töz değildir; töz aynı kalırken ona yüklenen nitelik değişmektedir. Aristoteles bu değişim biçimini daha sonraki eserlerinde "başkalaşma" (*alloiōsis*) olarak adlandıracaktır.

İkinci hareket türü ise **nicelik bakımından değişmedir**. Bu değişim büyüme (*auxēsis*) ve küçülme (*phthisis*) olmak üzere iki yönlü gerçekleşmektedir. Canlıların gelişmesi, bitkilerin büyümesi veya bir cismin hacim bakımından küçülmesi bu kategoriye girmektedir. Burada da değişen şey öz değildir; yalnızca nicelik bakımından meydana gelen artış veya eksiliştir.

Üçüncü ve Aristoteles'in en temel hareket türü olarak gördüğü değişim ise **yer değiştirme (phora)**dır. Çünkü diğer bütün hareketler dolaylı olarak yer değiştirmeye bağlıdır. Canlı büyürken organlarının konumu değişmekte, başkalaşma meydana gelirken maddi taşıyıcı farklı düzenlenişler kazanmaktadır. Bu nedenle Aristoteles daha sonraki kitaplarda yer değiştirmeyi hareketlerin en temel biçimi olarak ele alacaktır.

Buna karşılık töz (*ousia*) kategorisinde gerçek anlamda hareket bulunmamaktadır. İlk bakışta oluş ve yok oluş töz bakımından bir değişim gibi görünmektedir. Ancak Aristoteles burada dikkatli bir ayrım yapmaktadır. Ona göre oluş ve bozuluş, hareket (*kinesis*) değil, değişmenin (*metabolē*) özel biçimleridir. Çünkü hareketin gerçekleşebilmesi için değişim boyunca aynı kalan bir öznenin bulunması gerekir. Oysa töz meydana geldiğinde veya ortadan kalktığında böyle bir süreklilik kalmamaktadır.

Nitekim Hussey, Aristoteles'in bu ayrımı özellikle Parmenides'in değişim eleştirisini cevaplandırabilmek için geliştirdiğini belirtmektedir. Eğer tözün kendisi hareket ediyor kabul edilirse, hareket boyunca aynı kalan özne ortadan kalkacak ve değişim açıklanamaz hâle gelecektir.[1]

Benzer biçimde **görelilik (pros ti)** kategorisinde de gerçek anlamda hareket söz konusu değildir. Çünkü göreli belirlenimler başka şeylerle kurulan ilişkiye bağlı olarak ortaya çıkmaktadır. Bir insanın "iki kat büyük" olması, başka bir nesneyle karşılaştırılması sonucunda belirlenmektedir. Dolayısıyla burada hareket öznenin kendisinde değil, ilişkinin değişmesinde bulunmaktadır.

Aynı şekilde **etkinlik (poiein)** ve **edilginlik (paschein)** kategorileri de hareketin konusu değildir. Çünkü bunlar hareketin gerçekleştiği alanlar değil, hareket sırasında ortaya çıkan ilişkilerdir. Etkileyen ile etkilenen arasındaki bağ hareket sayesinde kurulmaktadır; hareket onların içinde meydana gelen ayrı bir kategori değildir.

Aristoteles böylece hareketin kapsamını önemli ölçüde sınırlandırmaktadır. Hareket ne bütün kategorilerde gerçekleşmektedir ne de varlığın her

belirlenimi hareketin konusu olmaktadır. Hareket yalnızca karşıt belirlenimlerin bulunduğu alanlarda mümkündür. Bu nedenle nitelik, nicelik ve yer kategorileri hareketin gerçek alanlarını oluştururken diğer kategoriler hareketin dolaylı şartlarını meydana getirmektedir.

Bu sınıflandırma aynı zamanda Aristoteles'in bilim anlayışı bakımından da önem taşımaktadır. Çünkü doğa biliminin konusu, hareket eden varlıklardır. Hareketin hangi alanlarda meydana geldiğinin belirlenmesi, doğa biliminin araştırma alanını da kesin olarak belirlemektedir. Böylece fizik, yalnızca duyulur varlıkların nitelik, nicelik ve yer bakımından gerçekleştirdikleri değişimleri inceleyen disiplin hâline gelmektedir.

Ross'un da belirttiği gibi V. kitabın bu bölümü, Aristoteles'in kategoriler öğretisi ile hareket teorisini ilk kez tam anlamıyla birleştirdiği metindir.[2] Böylece *Kategoriler*'de mantıksal bakımdan geliştirilen sınıflandırma, *Fizik*'te ontolojik ve kozmolojik bir işlev kazanmış olmaktadır.

Dipnotlar

1. Edward Hussey, *Aristotle's Physics Books III and IV* (Oxford: Clarendon Press, 1983), s. 73–78.
2. W. D. Ross, *Aristotle's Physics: A Revised Text with Introduction and Commentary* (Oxford: Clarendon Press, 1936), s. 722–730.

5.1.3. Devinimin Devinimi Problemi ve Sonsuz Gerilemenin Reddi

Aristoteles'in beşinci kitapta ele aldığı en önemli meselelerden biri, **hareketin kendisinin hareket edip edemeyeceği** problemidir. Bu tartışma yalnızca mantıksal bir soru olmayıp, hareketin ontolojik statüsünü belirlemeye yönelik temel bir araştırmadır. Eğer hareket de hareket eden bir şey olarak kabul edilirse, her hareket için onu hareket ettiren ikinci bir hareketin kabul edilmesi gerekecek, bu ikinci hareket için de üçüncü bir hareket varsayılacaktır. Böylece açıklama hiçbir zaman tamamlanamayacak ve sonsuza kadar devam eden bir nedenler dizisi

ortaya çıkacaktır. Aristoteles bu nedenle hareketin kendi kendisinin konusu olamayacağını göstermeye çalışmaktadır.

Problemin temelinde hareketin bağımsız bir varlık mı, yoksa bir varlığın etkinliği mi olduğu sorusu bulunmaktadır. Aristoteles'in üçüncü kitapta ortaya koyduğu tanıma göre hareket, bağımsız bir töz (*ousia*) değildir; olanak hâlindeki bir varlığın gerçekleşme sürecidir (*Phys.* III.1, 201a10–11). Dolayısıyla hareketin kendisinin yeniden hareket etmesi düşünülemez. Çünkü hareket, başka bir öznenin etkinliği olarak vardır.

Bu nedenle Aristoteles hareketin hareketini kabul eden görüşleri eleştirerek şu sonuca ulaşmaktadır:

"Devinimin devinimi olması olanaksızdır." (*Phys.* V.2, **225b33–226a5**).

Bu kısa fakat son derece yoğun ifade, Aristoteles'in hareket anlayışının mantıksal sınırını belirlemektedir. Hareket, başka bir hareketin öznesi olabilecek bağımsız bir varlık değildir. Hareket daima bir özneye yüklenmektedir. Dolayısıyla hareketi hareket ettiren yeni bir hareketten söz etmek, yüklemi yeniden özne hâline getirmek anlamına gelir ki bu mantıksal olarak mümkün değildir.

Aristoteles'in eleştirisinin temelinde sonsuz gerileme (*apeiron eis apeiron*) problemi bulunmaktadır. Eğer hareket hareket ediyorsa, bu ikinci hareketin de hareket ediyor olması gerekir. İkinci hareket hareket ediyorsa üçüncü hareket, üçüncü hareket için dördüncü hareket gerekecektir. Böylece açıklama hiçbir zaman tamamlanamayacaktır. Oysa bilimsel bilgi (*epistēmē*) ancak belirli ilkelerde sona eren açıklamalar üzerine kurulabilir. Sonsuza kadar devam eden açıklama ise gerçek anlamda açıklama değildir.

Ross'un belirttiği gibi Aristoteles burada yalnızca mantıksal bir hata göstermemektedir; aynı zamanda doğa bilimlerinin yöntemini de savunmaktadır. Çünkü bilim, açıklamayı belirli temel ilkelere dayandırmak zorundadır. Sonsuz gerilemeye izin verildiği takdirde hiçbir doğal olay açıklanabilir olmayacaktır.[1]

Bu noktada Aristoteles hareket ile değişim kavramlarını yeniden birbirinden ayırmaktadır. Hareket eden şey, hareketin kendisi değil; hareketi kabul eden özdür. Başka bir ifadeyle hareket, tözde meydana gelen bir etkinliktir. Hareketin kendisi ikinci kez hareket etmez; hareket yalnızca hareket eden varlıkta bulunmaktadır.

Bu düşünce Aristoteles'in kategori öğretisiyle de tam bir uyum içerisindedir. Çünkü hareket bağımsız bir kategori değildir. Hareket, nitelikte, nicelikte veya yerde meydana gelen değişimin adıdır. Dolayısıyla hareketin yeniden hareket etmesi, niteliğin niteliğe sahip olması veya yerin yeniden yer değiştirmesi gibi anlamsız bir önerme hâline gelmektedir.

Charlton'a göre Aristoteles burada özellikle Platoncu gelenekte bulunan soyut hareket anlayışını eleştirmektedir. Hareketi bağımsız bir varlık olarak düşünmek, onu tözleştirmek anlamına gelir. Oysa Aristoteles için hareket hiçbir zaman töz değildir; yalnızca tözün etkinlik hâlidir.[2]

Bu tartışmanın önemli sonuçlarından biri de devindirici ile hareket arasındaki ilişkinin açıklığa kavuşmasıdır. Hareketi meydana getiren neden hareket değildir; hareket ettirendir (*kinoun*). Dolayısıyla açıklamanın son noktası hareket değil, devindirici olmaktadır. Aristoteles'in sekizinci kitapta geliştireceği İlk Devindirici (*Prōton Kinoun*) öğretisinin mantıksal zemini de burada hazırlanmaktadır. Çünkü hareketin hareketi reddedildiğinde açıklama sonunda hareket etmeyen fakat hareket ettiren bir ilkeye ulaşılması zorunlu hâle gelmektedir.

Bu nedenle hareket kendi başına bağımsız bir gerçeklik değil, daima bir özneye ait olan fiildir. Hareket eden özne bulunmaksızın hareket düşünülemeyeceği gibi, hareketin kendisinin hareket ettiği de düşünülemez. Böylece Aristoteles hareketi ontolojik bakımdan bağımsızlaştıran bütün açıklamaları reddederek onu tözün etkinliği olarak yeniden tanımlamaktadır.

Sonuç olarak hareketin hareketi problemi, Aristoteles'in bütün doğa felsefesinde kullandığı temel yöntemi açık biçimde göstermektedir. Ona göre doğada hiçbir açıklama sonsuz gerilemeye dayanamaz. Her süreç

belirli ontolojik ilkelere dayanmak zorundadır. Hareket de ancak devinebilen bir öznenin fiili olarak açıklanabilir; kendi başına hareket eden ikinci bir hareketin varlığından söz etmek ise hem mantıksal hem de ontolojik bakımdan imkânsızdır.

Dipnotlar

1. W. D. Ross, *Aristotle's Physics: A Revised Text with Introduction and Commentary* (Oxford: Clarendon Press, 1936), s. 730–737.
2. William Charlton, *Aristotle's Physics Books I and II* (Oxford: Clarendon Press, 1970), s. 132–137.

5.1.4. Devinmeyen (*Akinēton*) ve Durgunluk (*Stasis*) Kavramlarının Analizi

Aristoteles, hareketin mahiyetini ve türlerini belirledikten sonra hareket teorisinin zorunlu tamamlayıcısı olan **devinmeyen** (*akinēton*) ve **durgunluk** (*stasis*) kavramlarını incelemektedir. Çünkü bir hareketin ne olduğu ancak onun karşıtı olan hareketsizlik durumunun ne olduğunun belirlenmesiyle tam anlamıyla anlaşılabilir. Bununla birlikte Aristoteles, devinmeyen ile durgunluğu özdeş kavramlar olarak değerlendirmemektedir. İlk bakışta aynı anlamı taşıyor gibi görünen bu iki kavram, ontolojik bakımdan birbirinden farklıdır.

Aristoteles'in amacı burada, hareket etmeyen her şeyi aynı kategori altında toplamanın doğuracağı karışıklığı ortadan kaldırmaktır. Çünkü doğada hareket etmeyen her varlık aynı nedenle hareketsiz değildir. Kimi varlıklar doğaları gereği hareket edemezken, kimileri hareket etme yeteneğine sahip olmalarına rağmen belirli şartlarda hareket etmemektedir. Bu nedenle hareketsizlik de kendi içerisinde farklı anlamlara ayrılmaktadır.

Aristoteles öncelikle **devinmeyen** kavramını üç farklı anlamda ele almaktadır. Birinci anlamda devinmeyen, doğası gereği hareket etmesi mümkün olmayan varlıklardır. Bunlar hareket etme potansiyeline sahip

olmadıkları için hiçbir zaman hareket edemezler. Buradaki hareketsizlik mutlak bir yoksunluk değil, varlığın özüne ait zorunlu bir durumdur.

İkinci anlam ise hareket etme yeteneğine sahip olmakla birlikte belirli bir süre boyunca hareket etmeyen varlıkları ifade etmektedir. Böyle bir durumda hareketsizlik kalıcı değildir; yalnızca fiilî hareketin henüz gerçekleşmemesinden ibarettir. Dolayısıyla bu tür hareketsizlik geçicidir.

Asıl önemli olan üçüncü anlamdır. Aristoteles bu anlamdaki hareketsizliği **durgunluk (stasis)** olarak adlandırmaktadır. Şöyle demektedir:

"Doğası gereği devinebilen, fakat doğaca belirlenmiş zamanda, yerde ve durumda devinmeyen şeye durgun diyorum. Çünkü durgunluk, devinmeye karşıttır ve devinmeyi kabul edebilen bir nesnedeki yoksunluktur." (*Phys.* V.2, **226b10–16**).

Bu tanım Aristoteles'in karşıtlık teorisi açısından son derece önemlidir. Çünkü durgunluk, hareket yeteneğinin tamamen bulunmaması değildir. Aksine hareket etme gücüne sahip olan bir varlığın, belirli şartlar altında bu hareketi gerçekleştirmemesidir. Başka bir ifadeyle durgunluk, yalnızca hareket edebilme potansiyeline sahip varlıklarda ortaya çıkabilir.

Bu nedenle bir taşın düşünme bakımından hareketsiz olduğu söylenemez. Çünkü taşın zaten düşünme yeteneği bulunmamaktadır. Aynı şekilde matematiksel bir noktanın yürümemesi de durgunluk değildir. Durgunluk ancak hareket edebilme kapasitesine sahip olan varlıklarda söz konusu olabilir. Bu yönüyle durgunluk, Aristoteles'in "yoksunluk" (*sterēsis*) kavramıyla doğrudan ilişkilidir.

Bu açıklama aynı zamanda Aristoteles'in olanak (*dynamis*) ve gerçekleşme (*energeia*) öğretisinin devamıdır. Durgunluk, hareket etme olanağının bulunmasına rağmen bu olanağın henüz fiile dönüşmemiş olmasıdır. Dolayısıyla durgunluk mutlak yokluk değildir; gerçekleşmemiş bir potansiyelin geçici durumudur.

Ross'un belirttiği gibi Aristoteles burada durgunluğu yalnızca fiziksel anlamda değil, mantıksal anlamda da tanımlamaktadır. Çünkü durgunluk,

hareketin basitçe yokluğu değildir; hareketin bulunması beklenen yerde ortaya çıkan özel bir eksikliktir.[1]

Aristoteles bundan sonra durgunluğun hareketle olan karşıtlık ilişkisini incelemektedir. Ona göre her hareketin karşısında ona özgü bir durgunluk bulunmaktadır. Ancak bu karşıtlık gelişigüzel değildir. Her hareket yalnızca kendi türüne uygun bir durgunlukla karşıttır.

Bu durumu şu sözlerle açıklamaktadır:

"Belli biçimdeki devinime belli biçimdeki durgunluk karşıttır; söz gelişi yere göre harekete yere göre durgunluk." (*Phys.* V.6, **230a18–20**).

Burada Aristoteles hareket türleri ile durgunluk türleri arasında birebir bir karşılıklılık kurmaktadır. Yer değiştirme hareketinin karşıtı yer bakımından durgunluktur; nitelik bakımından değişmenin karşıtı nitelik bakımından değişmeme hâlidir; nicelik bakımından büyümenin karşıtı ise nicelik bakımından durağanlıktır. Böylece durgunluk tek tip bir olgu olmaktan çıkmakta, hareket türlerine göre farklılaşmaktadır.

Bu yaklaşım Aristoteles'in karşıtlık anlayışının doğal sonucudur. Çünkü karşıtlık yalnızca hareket ile hareketsizlik arasında değil, aynı cinse ait iki belirlenim arasında kurulabilir. Yer değiştirme ile renk değişimi birbirinin karşıtı olmadığı gibi, bunlara karşılık gelen durgunluklar da birbirinin karşıtı değildir.

Charlton'un ifade ettiği üzere Aristoteles'in amacı burada hareket ile durgunluğu birbirini dışlayan mutlak karşıtlar olarak göstermek değildir. Asıl amaç, bunların aynı ontolojik düzlem içerisinde yer aldığını ortaya koymaktır. Hareket nasıl belirli bir potansiyelin gerçekleşmesiyse, durgunluk da aynı potansiyelin henüz gerçekleşmemiş durumudur.[2]

Bu nedenle Aristoteles'in durgunluk anlayışı modern anlamdaki mutlak hareketsizlik kavramından farklıdır. Durgunluk, hareketin imkânsızlığı değil; hareketin doğal olarak beklenebileceği bir öznenin belirli şartlarda hareket etmemesidir. Böylece hareket ve durgunluk birbirini dışlayan değil, aynı potansiyelin iki farklı görünümü hâline gelmektedir.

Bu çözümleme aynı zamanda Aristoteles'in VIII. kitapta geliştireceği "ezelî hareket" öğretisine de hazırlık niteliğindedir. Çünkü hareket ile durgunluğun hangi anlamlarda kullanıldığının açıklığa kavuşturulması, evrenin sürekli hareket hâlinde olduğu tezinin anlaşılmasını mümkün kılacaktır. Hareketin karşıtı olan durgunluk yalnızca belirli varlıklar için geçerli olup, bütün evreni kapsayan mutlak bir hareketsizlik anlamına gelmemektedir.

Dipnotlar

1. W. D. Ross, *Aristotle's Physics: A Revised Text with Introduction and Commentary* (Oxford: Clarendon Press, 1936), s. 738–744.
2. William Charlton, *Aristotle's Physics Books I and II* (Oxford: Clarendon Press, 1970), s. 138–143.

5.1.5. Birlikte, Ardıl, Bitişik, Ara ve Süreklilik Kavramları: Devinimin Yapısal Koşulları

Aristoteles, devinimin ontolojik mahiyetini açıkladıktan sonra hareketin meydana geliş biçimini belirleyen kavramları incelemeye yönelmektedir. Çünkü hareket yalnızca bir yer değiştirme veya nitelik değişmesi değildir; aynı zamanda belirli bir düzen, ardışıklık ve süreklilik içerisinde gerçekleşmektedir. Bu nedenle hareketin bilimsel olarak açıklanabilmesi için "birlikte", "ardıl", "bitişik", "ara" ve "sürekli" gibi kavramların da tanımlanması gerekmektedir. Aristoteles'e göre bu kavramlar yalnızca dilsel ifadeler olmayıp, hareketin yapısını oluşturan temel ontolojik belirlenimlerdir.

Bu çerçevede Aristoteles öncelikle birlikte (*hama*) ve ayrı (*khōris*) olmayı açıklamaktadır. Ona göre iki varlığın birlikte olması yalnızca aynı zamanda bulunmaları anlamına gelmez; aynı yerde bulunmaları da gerekir. Bu nedenle şöyle demektedir:

"Birlikteyi, aynı yerde bulunan nesneler için; ayrıyı ise başka yerde bulunan nesneler için kullanıyorum." (*Phys.* V.3, **226b22–24**).

Bu tanım, Aristoteles'in mekân anlayışıyla doğrudan ilişkilidir. Daha önce *Fizik* IV. kitapta yerin (*topos*) cismin dış sınırı olduğunu açıklayan Aristoteles, burada birlikte olmayı da aynı yerin paylaşılması biçiminde tanımlamaktadır. Böylece hareketin başlangıç ve bitiş noktalarının belirlenmesi mümkün hâle gelmektedir.

Birlikte olma kavramından sonra Aristoteles **bitişiklik (ekhomenon)** kavramını ele almaktadır. Bitişik olan nesneler yalnızca aynı yerde bulunmaz; aynı zamanda sınırları birbirine temas etmektedir. Şöyle demektedir:

"Bitişik olan, sınırları birlikte bulunan şeydir." (*Phys.* V.3, **227a1–3**).

Bu tanım özellikle süreklilik kavramının açıklanması bakımından önemlidir. Çünkü iki şey yalnızca yan yana bulunmakla sürekli hâle gelmez. Süreklilik için sınırların birleşmesi gerekmektedir. Aristoteles'in geometrik süreklilik anlayışı da bu noktada ortaya çıkmaktadır. Çizgiyi meydana getiren parçalar yalnızca birbirine yakın değildir; sınırları ortak hâle gelmiştir.

Aristoteles daha sonra **ardıl (ephexēs)** kavramını incelemektedir. Ardıllık, belirli bir düzen içerisinde bir şeyin diğerini takip etmesini ifade etmektedir. Bunun için yalnızca peş peşe gelmek yeterli değildir; aynı cins içerisinde bulunmak ve araya aynı cinsten başka bir unsurun girmemesi gerekir.

Bunu şu şekilde tanımlamaktadır:

"'Ardıl'; başlangıçtan sona doğru aynı cins içerisinde gelen ve aralarında aynı cinsten başka hiçbir şey bulunmayan şeydir." (*Phys.* V.3, **227a10–15**).

Bu açıklama Aristoteles'in süreklilik anlayışının önemli bir yönünü göstermektedir. Çünkü ardıllık yalnızca zamansal değildir; ontolojik bir düzeni de ifade etmektedir. Sayılar, çizgiler, hareketler ve zaman parçaları belirli bir ardışıklık düzeni içerisinde bulunmaktadır. Bu düzen bozulduğunda süreklilik de ortadan kalkmaktadır.

Bu noktada Aristoteles'in üzerinde özellikle durduğu kavram **ara durum (metaxy)**dur. Çünkü hareket doğrudan doğruya iki karşıt arasında meydana gelmektedir. Hareketin gerçekleşebilmesi için başlangıç ve son arasında geçişi mümkün kılan ara durumların bulunması gerekir.

Bu nedenle şöyle demektedir:

"Öyleyse açık ki ara durum yalnızca karşıtlarda olacaktır." (*Phys.* V.3, **227a20–22**).

Bu ifade Aristoteles'in karşıtlık teorisinin doğal sonucudur. Ara durum yalnızca karşıt belirlenimler arasında mümkündür. Siyah ile beyaz arasında gri bulunabilir; sıcak ile soğuk arasında ılık bulunabilir. Buna karşılık varlık ile yokluk arasında ara durum yoktur. Çünkü çelişki (*antiphasis*) ara kabul etmez.

Burada Aristoteles karşıtlık (*enantia*) ile çelişki (*antiphasis*) arasındaki mantıksal farkı yeniden kullanmaktadır. Karşıtlar arasında derecelenme mümkündür; çelişkide ise üçüncü bir ihtimal bulunmamaktadır. Dolayısıyla hareket yalnızca karşıtlık bulunan alanlarda süreklilik kazanabilir.

Ross'un belirttiği gibi Aristoteles'in ara durum öğretisi, hareketin ani sıçramalar hâlinde değil, sürekli geçişler biçiminde gerçekleştiğini göstermektedir.[1] Böylece doğadaki değişim matematiksel anlamda kesintisiz bir yapı kazanmaktadır.

Bu tartışmanın doğal sonucu **süreklilik (synekhes)** kavramıdır. Aristoteles'e göre gerçek hareket süreklidir. Süreklilik yalnızca hareketin uzun sürmesi anlamına gelmez; hareket boyunca herhangi bir kopukluğun bulunmamasıdır.

Bu nedenle şu tanımı vermektedir:

"Kesinti meydana getirmeyen hareket süreklidir." (*Phys.* V.4, **227b15–18**).

Süreklilik anlayışı Aristoteles'in bütün doğa felsefesinde merkezi bir yer tutmaktadır. Çünkü zaman sürekli olduğu gibi hareket de süreklidir; büyüklük sürekli olduğu gibi yer değiştirme de süreklidir. Bu nedenle

hareket matematiksel noktaların sıçraması şeklinde gerçekleşemez. Hareket eden bir cisim bulunduğu yerden başka bir yere giderken bütün ara noktaları zorunlu olarak kat etmektedir.

Bu anlayış aynı zamanda Zenon'un paradokslarına verilmiş dolaylı bir cevaptır. Zenon hareketi, sonsuz sayıda noktanın tek tek aşılması gerektiğini ileri sürerek reddetmişti. Aristoteles ise süreklilik kavramı sayesinde hareketin bölünebilir olmakla birlikte kesintisiz gerçekleştiğini göstermektedir. Sonsuz bölünebilirlik hareketi ortadan kaldırmamakta; tersine onun sürekliliğinin temelini oluşturmaktadır.

Charlton'a göre Aristoteles burada geometri ile fiziği ilk kez aynı kavramsal çerçevede birleştirmektedir. Çizginin sürekliliği ile hareketin sürekliliği aynı ontolojik yapıya sahiptir.[2] Böylece hareket yalnızca fiziksel bir olay olmaktan çıkmakta, büyüklük ve zamanın genel yapısıyla birlikte açıklanmaktadır.

Sonuç olarak Aristoteles'in birlikte, ardıl, bitişik, ara ve sürekli kavramları üzerine yaptığı çözümleme, hareket teorisinin tamamlayıcı unsurunu oluşturmaktadır. Hareket yalnızca iki nokta arasındaki geçiş değildir; belirli bir düzen içerisinde, ara durumları aşarak ve hiçbir kopukluk göstermeksizin gerçekleşen sürekli bir etkinliktir. Böylece Aristoteles hareketi yalnızca nedenleri bakımından değil, yapısal özellikleri bakımından da sistematik bir bütünlük içerisinde açıklamış olmaktadır.

Dipnotlar

1. W. D. Ross, *Aristotle's Physics: A Revised Text with Introduction and Commentary* (Oxford: Clarendon Press, 1936), s. 744–752.
2. William Charlton, *Aristotle's Physics Books I and II* (Oxford: Clarendon Press, 1970), s. 143–149.

5.1.6. Devinimin Birliği ve Türsel Ayrımı

Aristoteles, hareketin yapısal koşullarını ortaya koyduktan sonra beşinci kitabın en önemli problemlerinden birine yönelmektedir: **Bir hareketi "aynı hareket" yapan nedir?** İlk bakışta aynı başlangıç ve bitiş noktalarına sahip iki hareket aynı hareket gibi görünmektedir. Ancak Aristoteles'e göre hareketin birliği yalnızca başlangıç ve son noktanın aynı olmasına indirgenemez. Bir hareketin gerçekten "bir" sayılabilmesi için özne, tür, zaman ve süreç bakımından belirli koşulları taşıması gerekir.

Bu nedenle Aristoteles şu soruyu yöneltmektedir:

"Acaba aynı nesne aynı şeyden aynı şeye değiştiğinde, söz gelişi bir nokta değişik kereler belli bir yerden belli bir yere gittiğinde, devinim tür bakımından bir midir?" (*Phys.* V.4, **228a20–24**).

Bu soru, Aristoteles'in hareket anlayışının yalnızca fiziksel değil, mantıksal boyutunu da göstermektedir. Çünkü aynı güzergâh üzerinde gerçekleşen iki farklı hareketin gerçekten aynı hareket olup olmadığı belirlenmeden hareketin bilimsel sınıflandırılması mümkün değildir.

Aristoteles bu soruya olumsuz cevap vermektedir. Aynı başlangıç ve bitiş noktalarına sahip olmak, hareketlerin özdeş olduğunu göstermemektedir. Nitekim şu örneği vermektedir:

"Bu doğru olsaydı dairesel yer değiştirme ile doğrusal yer değiştirme de aynı hareket olurdu; dönme de düz gitmeyle aynı sayılırdı." (*Phys.* V.4, **228a24–27**).

Bu örnek Aristoteles'in hareketi yalnızca sonuç bakımından değerlendirmediğini göstermektedir. Çünkü aynı noktaya ulaşan iki hareket farklı yollar izliyorsa bunlar aynı hareket değildir. Hareket yalnızca ulaşılan yerle değil, gerçekleşme biçimiyle de belirlenmektedir.

Ross'un belirttiği gibi Aristoteles burada hareketin geometrik biçimini de hareketin özüne dâhil etmektedir. Hareket yalnızca iki nokta arasındaki mesafe değil, bu mesafenin nasıl kat edildiğidir.[1]

Bu nedenle Aristoteles hareketin birliğini belirleyen çeşitli ölçütler ortaya koymaktadır.

İlk ölçüt **öznenin birliği**dir. Hareket eden özne değiştiğinde hareket de değişmektedir. Aynı yolu farklı iki kişinin yürümesi tek bir hareket oluşturmaz. Çünkü hareket, onu gerçekleştiren öznenin etkinliğidir.

İkinci ölçüt **tür birliği**dir. Hareket aynı cinsten olsa bile farklı türlerde gerçekleşebilir. Yer değiştirme hareketi içerisinde doğrusal hareket ile dairesel hareket farklı türler meydana getirmektedir. Aynı şekilde nitelik bakımından meydana gelen bütün değişimler de aynı hareket değildir. Beyazlaşmak ile ısınmak aynı kategori içerisinde yer alsalar da farklı türlere aittir.

Üçüncü ölçüt **zamanın birliği**dir. Aristoteles'e göre kesintiye uğrayan hareket artık tek bir hareket değildir. Hareket belirli bir süre boyunca devam etmeli ve bu süre içerisinde herhangi bir kopukluk meydana gelmemelidir. Çünkü zamanın sürekliliği hareketin de sürekliliğini belirlemektedir.

Dördüncü ölçüt ise **hareket sürecinin kesintisizliği**dir. Hareket yalnızca aynı öznenin aynı zamanda gerçekleştirdiği sürekli etkinlik olduğunda gerçek anlamda "bir" sayılabilir.

Bu noktada Aristoteles hareketin birliği ile süreklilik arasında doğrudan ilişki kurmaktadır. Hareket sürekliliğini kaybettiğinde birliğini de kaybetmektedir. Araya farklı türden bir hareketin girmesi veya hareketin tamamen durması hâlinde artık yeni bir hareket başlamaktadır.

Charlton'a göre Aristoteles burada matematikteki birlik kavramını doğa felsefesine uygulamaktadır. Bir çizgi nasıl kesildiğinde artık tek çizgi olmaktan çıkıyorsa, hareket de kesintiye uğradığında aynı hareket olma özelliğini kaybetmektedir.[2]

Aristoteles ayrıca hareketlerin **cins bakımından** da birbirinden ayrıldığını belirtmektedir. Daha önce belirlediği üç temel hareket türü —yer değiştirme (*phora*), nicelik bakımından değişme (*auxēsis–phthisis*) ve nitelik bakımından değişme (*alloiōsis*)— birbirine indirgenemez. Bunların her biri farklı cinslere ait hareketlerdir.

Ancak aynı cins içerisinde yer alan hareketler de otomatik olarak aynı hareket değildir. Örneğin iki farklı yer değiştirme hareketi yalnızca aynı kategoriye ait oldukları için özdeş sayılamaz. Gerçek birlik ancak aynı öznenin, aynı süreç içerisinde, aynı tür hareketi kesintisiz olarak gerçekleştirmesiyle mümkündür.

Bu yaklaşım Aristoteles'in bireysel varlık anlayışıyla da tam bir uyum içerisindedir. Çünkü ona göre gerçek varlık tek tek bireylerdir (*tode ti*). Hareket de ancak bireysel öznelere ait fiiller olarak bulunmaktadır. Dolayısıyla hareketin birliği de soyut kavramlara değil, somut bireysel süreçlere dayanmaktadır.

Hussey'nin ifade ettiği gibi Aristoteles bu çözümlemeyle hareketi yalnızca fiziksel bir olay olmaktan çıkarıp mantıksal kimliğe sahip bir süreç olarak ele almaktadır. Hareketin ne zaman başladığı, ne zaman sona erdiği ve hangi şartlarda aynı hareket sayılacağı belirlenmeden doğa bilimlerinin kesin bilgi üretmesi mümkün değildir.[3]

Sonuç olarak Aristoteles, hareketin birliğini tek bir ölçüte indirgememektedir. Hareketin gerçek anlamda "bir" olabilmesi; aynı özne, aynı tür, aynı zaman ve kesintisiz bir süreç şartlarının birlikte gerçekleşmesine bağlıdır. Böylece hareket yalnızca niceliksel olarak değil, biçimsel ve ontolojik bakımdan da tanımlanmış olmaktadır.

Dipnotlar

1. W. D. Ross, *Aristotle's Physics: A Revised Text with Introduction and Commentary* (Oxford: Clarendon Press, 1936), s. 752–760.
2. William Charlton, *Aristotle's Physics Books I and II* (Oxford: Clarendon Press, 1970), s. 149–154.
3. Edward Hussey, *Aristotle's Physics Books III and IV* (Oxford: Clarendon Press, 1983), s. 82–89.

6. KİTAPTA GEÇEN TEMEL MESELELERİN ÇÖZÜMLENMESİ

6.1. Süreklilik, Bölünebilirlik, Devinim, Sonsuzluk ve Zaman İlişkisi

Fizik'in VI. kitabı, Aristoteles'in hareket teorisinin matematiksel ve ontolojik temelini oluşturur. İlk beş kitapta doğa, neden, hareket, yer, boşluk ve zaman kavramlarını açıklayan Aristoteles, bu kitapta özellikle **süreklilik (συνεχές, *synekhes*)**, **bölünebilirlik (διαιρετόν, *diaireton*)**, **devinim (κίνησις, *kinesis*)**, **büyüklük (μέγεθος, *megethos*)** ve **zaman (χρόνος, *khronos*)** arasındaki zorunlu ilişkiyi sistematik biçimde incelemektedir. Bu çözümleme aynı zamanda Zenon'un hareketi imkânsız göstermeye çalışan paradokslarına verilmiş en kapsamlı cevap niteliğindedir. Aristoteles'in temel amacı, hareketin ancak süreklilik kavramı üzerinden anlaşılabileceğini göstermek ve hareketin kesintisiz yapısını ontolojik bakımdan temellendirmektir.

Kitabın başlangıcında Aristoteles, önceki kitapta ele aldığı **ardıllık (ἐφεξῆς, *ephexēs*)**, **bitişiklik (ἐχόμενον, *ekhomenon*)** ve **süreklilik (συνεχές, *synekhes*)** kavramlarını yeniden hatırlatmaktadır. Çünkü hareketin sürekliliği, bu kavramlar arasındaki ilişkinin doğru anlaşılmasına bağlıdır. Aristoteles bitişiklik ile süreklilik arasında önemli bir ayrım yapmaktadır. Ona göre yalnızca birbirine temas eden nesneler sürekli değildir. Sürekliliğin gerçekleşebilmesi için temas eden sınırların ortak tek bir sınır hâline gelmesi gerekir. Bu nedenle şöyle demektedir:

"Kenarları birlikte olan nesneler bitişik, aralarında aynı cinsten hiçbir şey bulunmayan nesneler ise ardıldır." (*Phys.* VI, **231a20-24**).

Bu açıklamaya göre ardıllık yalnızca sıralanmayı ifade ederken, bitişiklik fiziksel teması ifade etmektedir. Süreklilik ise bunların ötesinde, sınırların birbirinden ayrılmaz biçimde birleşmesini gerektirir. Böylece Aristoteles sürekliliği yalnızca mekânsal bir özellik olarak değil, büyüklüğün temel ontolojik niteliği olarak değerlendirmektedir.

Buradan hareketle Aristoteles önemli bir sonuca ulaşmaktadır: **Sürekli olan her şey zorunlu olarak bölünebilirdir.** Çünkü ortak sınır oluşturan büyüklükler, kendi içinde sınırsız biçimde parçalanabilme özelliğine

sahiptir. Buna karşılık bölünemez olan şeylerden sürekli büyüklük meydana gelemez. Nokta bunun en açık örneğidir. Nokta bölünemezdir; çizgi ise sürekli ve bölünebilir bir büyüklüktür. Bu nedenle çizgi noktalardan meydana gelmiş olamaz. Aynı durum bütün bölünemez varlıklar için geçerlidir. Aristoteles burada matematiksel büyüklük ile fiziksel büyüklük arasında tam bir paralellik kurmaktadır.

Ross'a göre Aristoteles'in bu yaklaşımı, geometrinin temel kavramlarını doğa felsefesine uygulama girişimidir. Süreklilik, yalnızca matematiksel çizgilerin değil, hareket ve zamanın da temel niteliğidir.[1]

Aristoteles bundan sonra büyüklük (*megethos*), hareket (*kinesis*) ve zaman (*khronos*) arasında ayrılmaz bir ilişki kurmaktadır. Ona göre bu üç gerçeklik aynı ontolojik yapıya sahiptir. Bunlardan herhangi biri bölünebilir olduğunda diğer ikisi de zorunlu olarak bölünebilir olmaktadır. Bu düşüncesini şu ifadeyle dile getirmektedir:

"Büyüklük bölünmez şeylerden oluşmuş olsaydı, onun üzerindeki devinim de bölünmez devinimlerden meydana gelmiş olurdu." (*Phys.* VI, **232a7-10**).

Bu ifade Aristoteles'in süreklilik anlayışının temelini oluşturmaktadır. Hareket eden bir cisim belirli bir yolu kat ediyorsa, yolun herhangi bir bölümünü geçebilmesi o yolun bölünebilir olduğunu göstermektedir. Aynı şekilde hareket de yolun parçalarına karşılık gelen bölümlerden oluşmaktadır. Buna bağlı olarak hareketin gerçekleştiği zaman da aynı biçimde bölünebilir olmak zorundadır.

Dolayısıyla büyüklük, hareket ve zaman birbirini karşılıklı olarak belirleyen üç sürekli gerçekliktir. Büyüklük bölünüyorsa hareket de bölünmektedir; hareket bölünüyorsa zaman da bölünebilir hâle gelmektedir. Aristoteles'in amacı burada zamanın bağımsız bir gerçeklik olmadığını, hareketin ölçüsü olarak sürekliliğini hareketten aldığını yeniden göstermektir.

Bu noktada Aristoteles, Zenon'un paradokslarını doğrudan ele almaktadır. Zenon'a göre sonsuz sayıda bölümün sonlu zamanda tamamlanması mümkün değildir. Bu nedenle hareket gerçekleşemez. Aristoteles ise

Zenon'un hata yaptığı noktanın **potansiyel sonsuzluk** ile **gerçek sonsuzluğu** birbirine karıştırması olduğunu ileri sürmektedir.

Bu nedenle şöyle demektedir:

"Zenon'un sonsuz şeylere gitmenin ya da sonsuz şeylerin her birinin sınırlı zaman içinde bitirilmesinin mümkün olmadığı yolundaki savı yanlıştır." (*Phys.* VI, **233a21-26**).

Aristoteles'e göre büyüklük gerçekten sonsuz parçalardan oluşmamaktadır. O yalnızca **olanak bakımından (δυνάμει, *dynamei*)** sonsuza kadar bölünebilmektedir. Aynı durum zaman ve hareket için de geçerlidir. Sonsuzluk burada fiilî değil, potansiyel bir sonsuzluktur. Bu nedenle hareket eden bir cisim sonsuz sayıda gerçek parçayı aşmamaktadır; yalnızca sürekli bir büyüklük üzerinde ilerlemektedir.

Charlton'un belirttiği gibi Aristoteles'in Zenon'a verdiği cevap, sonsuzluğu fiilî bir gerçeklik olmaktan çıkarıp potansiyel bir süreç olarak yeniden tanımlamasına dayanmaktadır.[2] Böylece hareketin imkânsız olduğu sonucuna ulaşan Elea okulunun temel öncülü ortadan kaldırılmış olmaktadır.

Aristoteles daha sonra değişimin tamamlanması problemini incelemektedir. Değişen her varlık bir durumdan başka bir duruma geçmektedir. Ancak değişimin tamamlandığı ilk anın belirlenmesi mümkün değildir. Çünkü değişimin tamamlandığı an aynı zamanda değişimin devam ettiği zamanın sınırıdır.

Bu nedenle şöyle demektedir:

"Değişmesini tamamlamış olan nesnenin ilk değişmesini tamamladığı anda son durumda bulunduğu açıktır." (*Phys.* VI, **234a15-18**).

Bunun hemen ardından şu önemli sonuca ulaşmaktadır:

"Değişmesini tamamlamış olan nesnenin değişmekte olması; değişmekte olan nesnenin de değişmesini tamamlamış olması zorunludur. Çünkü hiçbir ilk an alınamaz." (*Phys.* VI, **234b8-15**).

Burada Aristoteles sürekliliğin mantıksal sonucunu göstermektedir. Hareketin mutlak başlangıç noktası bulunmadığı gibi mutlak bitiş noktası da bulunamaz. Çünkü her başlangıç daha küçük zaman parçalarına bölünebilmekte, her bitiş de kendisinden önce gelen başka zaman parçalarını gerektirmektedir. Böylece hareket kesintisiz bir süreç olarak ortaya çıkmaktadır.

Ross'a göre bu açıklama Aristoteles'in diferansiyel süreklilik anlayışına en fazla yaklaştığı metinlerden biridir. Hareket, birbirinden bağımsız anların toplamı değil, kesintisiz tek bir etkinliktir.[3]

Kitabın son kısmında Aristoteles sonlu zaman ile sonsuz hareket arasındaki ilişkiyi ele almaktadır. Ona göre sonlu bir zaman içerisinde sonsuz büyüklük kat edilemez. Aynı şekilde sonsuz büyüklük de sonlu hareketle tüketilemez. Bunun nedeni zaman ile hareket arasındaki oransal ilişkidir.

Bu nedenle şu sonuca ulaşmaktadır:

"Sınırlı bir zamanda ne sınırlı olan sonsuz olanı ne sonsuz olan sınırlı olanı ne de sonsuz olan sonsuz olanı geçebilir." (*Phys.* VI, **237b20-25**).

Bu değerlendirme VIII. kitapta savunacağı evrenin ezelî hareketi düşüncesinin de temelini oluşturmaktadır. Çünkü Aristoteles'e göre sonsuz hareket ancak sonsuz zaman içerisinde mümkündür. Sonlu zaman ile sonsuz hareket arasında zorunlu bir çelişki bulunmaktadır.

Sonuç olarak VI. kitapta Aristoteles, büyüklük, zaman ve hareketi aynı sürekli yapının farklı görünümleri olarak açıklamaktadır. Süreklilik onların ortak niteliği, bölünebilirlik ise ortak özelliğidir. Bu nedenle hareket kesintisizdir; zaman kesintisizdir; büyüklük de kesintisizdir. Böylece Aristoteles hem Zenon'un paradokslarını çözüme kavuşturmakta hem de VIII. kitapta geliştireceği ezelî hareket teorisinin matematiksel ve ontolojik temelini hazırlamaktadır.

Dipnotlar

1. W. D. Ross, *Aristotle's Physics: A Revised Text with Introduction and Commentary* (Oxford: Clarendon Press, 1936), s. 628–645.
2. William Charlton, *Aristotle's Physics Books I and II* (Oxford: Clarendon Press, 1970), s. 155–165.
3. W. D. Ross, *Aristotle's Physics*, s. 646–655.

7. KİTAPTA GEÇEN TEMEL MESELELERİN ÇÖZÜMLENMESİ

7.1. Devindiren ile Devinen Arasındaki İlişki ve Devinim Türleri

Fizik'in VII. kitabı, Aristoteles'in hareket teorisinin en önemli aşamalarından birini oluşturmaktadır. İlk altı kitapta hareketin tanımı, nedenleri, türleri, sürekliliği ve zamanla ilişkisi ortaya konulduktan sonra bu kitapta hareketin gerçekleşmesini mümkün kılan **devindiren (κινοῦν, kinoun)** ile **devinen (κινούμενον, kinoumenon)** arasındaki ilişki sistematik biçimde incelenmektedir. Aristoteles'in temel amacı, her hareketin zorunlu olarak bir devindiriciye bağlı olduğunu göstermek ve hareket zincirinin sonsuz gerilemeye gitmeden nasıl açıklanabileceğini ortaya koymaktır. Bu nedenle VII. kitap, VIII. kitapta geliştirilecek olan **ilk devindirici (πρῶτον κινοῦν, *prōton kinoun*)** öğretisinin teorik hazırlığını oluşturmaktadır.

Aristoteles kitabın başlangıcında hareket teorisinin temel ilkesini yeniden dile getirmektedir:

"Devinen her şey zorunlu olarak başka bir şey tarafından devindirilir." (*Phys.* VII, **241b24-25**).

Bu ilke Aristoteles'in bütün doğa felsefesinin temel önermelerinden biridir. Çünkü hareket, yalnızca hareket eden nesnenin varlığını değil, aynı zamanda hareketi meydana getiren etkin bir nedeni de gerektirmektedir. Hareket eden nesne edilgin (*paschein*) konumundayken, hareketi meydana getiren unsur etkin (*poiein*) konumdadır. Böylece hareket, iki farklı ilkenin ilişkisi olarak ortaya çıkmaktadır.

Aristoteles'e göre kendi doğasında hareket ilkesini taşımayan hiçbir varlık kendiliğinden hareket edemez. Böyle bir varlığın hareketi mutlaka başka

bir devindiriciden kaynaklanmaktadır. Bununla birlikte devindirici ile devinen arasındaki ilişki yalnızca dışsal bir temas değildir. Devindiren, devinen üzerinde fiilî bir etkinlik meydana getirmekte; devinen ise bu etkinliği kabul ederek potansiyelden fiile geçmektedir. Böylece hareket, olanak (*dynamis*) ile gerçekleşme (*energeia*) arasındaki ilişkinin somut görünümü hâline gelmektedir.

Bu noktada Aristoteles önemli bir problem ortaya koymaktadır. Eğer hareket eden her şey başka bir şey tarafından hareket ettiriliyorsa, o devindiriciyi de başka bir şey hareket ettiriyor olmalıdır. Böylece hareket zinciri sonsuza kadar devam edecek görünmektedir. Ancak Aristoteles'e göre böyle bir sonsuz gerileme kabul edilemez. Çünkü sonsuza kadar uzayan bir nedenler dizisinde fiilî hareket hiçbir zaman açıklanamaz. Hareketin gerçekten gerçekleşebilmesi için zincirin bir yerde sona ermesi gerekmektedir.

Ross'un belirttiği gibi Aristoteles burada mantıksal değil, ontolojik bir zorunluluktan söz etmektedir. Hareketin fiilen gerçekleşebilmesi, hareket ettirilmeyen bir devindiricinin varlığını zorunlu kılmaktadır.[1] Bu düşünce VIII. kitapta ayrıntılı biçimde geliştirilecek olan ilk devindirici öğretisinin temelini oluşturmaktadır.

Aristoteles daha sonra hareket türleri arasındaki ilişkiyi yeniden incelemektedir. Daha önce belirlediği üç temel hareket türünü korumaktadır:

- **Yer değiştirme (φορά, *phora*)**
- **Nicelik bakımından değişme (αὔξησις / φθίσις, *auxēsis–phthisis*)**
- **Nitelik bakımından değişme (ἀλλοίωσις, *alloiōsis*)**

Bu hareket türleri birbirine indirgenemeyen temel değişim biçimleridir. Bununla birlikte Aristoteles özellikle yer değiştirme hareketini diğerlerinden daha temel kabul etmektedir. Çünkü bütün doğal hareketler son çözümlemede yer değiştirme ile ilişkilidir.

Yer değiştirme hareketinin nasıl meydana geldiğini açıklarken Aristoteles şu sınıflandırmayı yapmaktadır:

"Yer değiştirme dört türlüdür: çekme, itme, taşıma ve döndürme; yere göre bütün devinimler bunların içine girer." (*Phys.* VII, **243a3-6**).

Bu sınıflandırma Aristoteles'in mekanik hareket anlayışının temelini oluşturmaktadır. Çekme (*helxis*), itme (*ōsis*), taşıma (*phora*) ve döndürme (*dinēsis*) bütün yer değiştirme hareketlerinin temel biçimleridir. Bunların dışında bağımsız bir hareket türü bulunmamaktadır.

Aristoteles'e göre bu hareketlerde devindiren ile devinen arasında gerçek bir nedensellik ilişkisi vardır. Hareket herhangi bir boşluk içerisinde kendiliğinden ortaya çıkmaz. Devindirici fiilî olarak etkide bulunurken devinen de bu etkiyi kabul etmektedir. Böylece hareket sürekli bir neden-sonuç ilişkisi içerisinde açıklanmaktadır.

Charlton'a göre Aristoteles'in burada geliştirdiği mekanik açıklama, sonraki fizik tarihinde kuvvet kavramının ilk sistematik örneklerinden biri olarak değerlendirilebilir.[2] Bununla birlikte Aristoteles'in kuvvet anlayışı modern mekanikten farklı olarak sürekli etkin bir neden gerektirmektedir.

Yer değiştirme hareketini açıkladıktan sonra Aristoteles **nitelik değiştirme (alloiōsis)** ile **biçimsel değişim** arasındaki farkı incelemektedir. Çünkü her değişim aynı türden değildir. Bir nesnenin sıcaklaşması, soğuması veya renk değiştirmesi yalnızca nitelik değişmesidir. Buna karşılık bronzun heykel hâline gelmesi veya tohumun canlı bir organizmaya dönüşmesi yalnızca nitelik değişmesi olarak açıklanamaz.

Aristoteles'e göre nitelik değişmesinde özne aynı kalmaktadır; yalnızca özneye yüklenen nitelikler değişmektedir. Buna karşılık biçimsel değişimde varlık yeni bir forma kavuşmaktadır. Böylece madde aynı kalmasına rağmen tözsel yapı farklılaşmaktadır. Bu ayrım Aristoteles'in madde (*hylē*) ile form (*eidos*) öğretisinin doğal sonucudur.

Bu çerçevede Aristoteles erdem ve erdemsizlik örneğini de kullanmaktadır. Bir insanın erdemli hâle gelmesi onun tözünü değiştirmez; yalnızca niteliğini değiştirir. Dolayısıyla ahlâkî yetkinleşme tözsel oluş değil, nitelik bakımından meydana gelen bir değişimdir.

Kitabın son kısmında Aristoteles hareket türlerinin karşılaştırılıp karşılaştırılamayacağı problemini ele almaktadır. Özellikle yer değiştirme ile nitelik değişmesinin aynı hız ölçütüyle değerlendirilmesinin mümkün olup olmadığını sorgulamaktadır.

Bu konuda şu sonuca ulaşmaktadır:

"Bir nesne eşit zamanda eşit yol aldığı zaman eşit hızlıdır; fakat bir etkilenim uzunluğa eşit değildir. Bu nedenle nitelik değiştirme yer değiştirmeye eşit değildir." (*Phys.* VII, **245a10-15**).

Bu ifade Aristoteles'in ölçü teorisi açısından büyük önem taşımaktadır. Yer değiştirme hareketi uzunluk ve zaman aracılığıyla ölçülebilmektedir. Buna karşılık nitelik değişmesi aynı ölçütlerle değerlendirilemez. Çünkü sıcaklaşmanın, beyazlaşmanın veya öğrenmenin uzunluk cinsinden ölçülmesi mümkün değildir.

Dolayısıyla her hareket türü yalnızca kendi doğasına uygun ölçütlerle değerlendirilebilir. Ortak tek bir hareket ölçüsü bulunmamaktadır. Böylece Aristoteles hareket çeşitlerinin birbirine indirgenmesini reddederek her hareket türünün kendine özgü ontolojik yapısını korumaktadır.

Hussey'nin belirttiği gibi VII. kitapta Aristoteles'in temel amacı hareketi tek tip bir olgu olarak açıklamak değil, hareket çeşitlerinin ortak ilkelerini belirlemekle birlikte her birinin kendine özgü yapısını korumaktır.[3] Bu yaklaşım VIII. kitapta yer değiştirme hareketinin neden en temel hareket olduğu sonucuna ulaşmasını da mümkün kılmaktadır.

Sonuç olarak VII. kitap, hareket eden ile hareket ettiren arasındaki zorunlu ilişkiyi açıklayarak Aristoteles'in hareket teorisini nedensellik bakımından tamamlamaktadır. Aynı zamanda hareket türlerinin birbirinden farklı ölçütlere sahip olduğunu göstererek fiziksel değişimin tek biçimli olmadığını ortaya koymaktadır. Bu çözümlemeler VIII. kitapta geliştirilecek

olan ezelî hareket ve ilk devindirici öğretisinin doğrudan hazırlığı niteliğindedir.

Dipnotlar

1. W. D. Ross, *Aristotle's Physics: A Revised Text with Introduction and Commentary* (Oxford: Clarendon Press, 1936), s. 656–671.
2. William Charlton, *Aristotle's Physics Books I and II* (Oxford: Clarendon Press, 1970), s. 166–174.
3. Edward Hussey, *Aristotle's Physics Books III and IV* (Oxford: Clarendon Press, 1983), s. 90–98.

8. KİTAPTA DEVİNİMİN EZELÎLİĞİ PROBLEMİ

1. Devinimin Sonsuzluğu Problemi

Aristoteles, *Fizik*'in sekizinci kitabına (Phys. VIII) devinimin (*κίνησις, kinesis*) ezelî (ἀΐδιος) ve ebedî olup olmadığı meselesini tartışarak başlamaktadır. Bu problem yalnızca doğa felsefesinin değil, aynı zamanda Aristoteles'in bütün ontolojik sisteminin temelini oluşturmaktadır. Çünkü devinimin başlangıçlı kabul edilmesi, doğanın (*φύσις, physis*) kendi içerisinde taşıdığı hareket ilkesinin açıklanmasını güçleştireceği gibi zaman (*χρόνος, chronos*), oluş (*γένεσις, genesis*) ve bozuluş (*φθορά, phthora*) kavramlarının da yeniden temellendirilmesini gerektirecektir. Bundan dolayı Aristoteles, sekizinci kitabın başlangıcında devinimin başlangıçlı olup olmadığı problemini yalnızca fiziksel bir mesele olarak değil, varlığın bütününe ilişkin metafizik bir sorun olarak ele almaktadır (Phys. VIII, 251a8–251b10).

Aristoteles, yöntemine uygun olarak tartışmayı doğrudan kendi görüşüyle başlatmaz. Aksine önce kendisinden önceki filozofların konuya ilişkin açıklamalarını değerlendirir ve onların görüşlerinde ortaya çıkan güçlükleri gösterdikten sonra kendi sistematik çözümlemesini geliştirir. Böylece

devinimin ezelîliği problemi tarihsel bir tartışmanın devamı içerisinde ele alınmakta ve önceki düşünürlerin yaklaşımları Aristoteles'in kuracağı teorinin hareket noktası hâline getirilmektedir.

Bu bağlamda Aristoteles, evrenlerin oluşup yok olduğunu savunan filozofların dahi farkında olmaksızın devinimin sürekliliğini kabul etmek zorunda kaldıklarını ileri sürmektedir. Çünkü oluş ve bozuluşun meydana gelebilmesi ancak bir devinimin bulunmasına bağlıdır. Eğer devinim tamamen ortadan kalkmış olsaydı, ne yeni bir varlığın meydana gelmesi ne de mevcut bir varlığın ortadan kalkması mümkün olabilirdi. Aristoteles bu zorunluluğu şu ifadeyle dile getirir:

"Ne ki evrenlerin sonsuz sayıda olduğunu ve bu evrenlerden kiminin oluştuğunu kiminin yok olduğunu söyleyenler, devinimin her zaman var olduğunu ileri sürmektedirler; çünkü oluş ile yok oluşun o evrenlerin devinimiyle birlikte olması zorunludur." (Phys. VIII, 251b10 vd.)

Bu pasaj Aristoteles'in temel yöntemini açık biçimde ortaya koymaktadır. Oluş ve bozuluşu kabul eden herhangi bir düşünce sistemi, ister istemez bu oluş ve bozuluşu mümkün kılan devinimi de kabul etmek zorundadır. Böylece devinimin sürekliliği, oluş ve bozuluş olgularının mantıksal ön şartı hâline gelmektedir.

Aristoteles daha sonra Presokratik filozofların konuya ilişkin açıklamalarını incelemektedir. İlk olarak Anaksagoras'ın evren tasarımını ele alır. Anaksagoras'a göre başlangıçta bütün var olanlar birlikte ve hareketsiz durumda bulunmakta, daha sonra ise **Nous** (*νοῦς*) adı verilen ilke bu durağanlığı sona erdirerek hareketi başlatmaktadır. Böylece hareket sonradan meydana gelen bir olgu olarak açıklanmaktadır.

Empedokles ise devinimi farklı bir ilkeye dayandırmaktadır. Ona göre evrende meydana gelen bütün değişimler iki temel kozmik kuvvetin, yani **Dostluk** (*Φιλία, Philia*) ile **Kin/Nefret** (*Νεῖκος, Neikos*) arasındaki egemenlik mücadelesinin sonucudur. Dostluğun egemen olduğu dönemlerde çokluk birlik hâline gelirken, Kinin egemen olduğu dönemlerde

birlik yeniden çokluğa ayrılmaktadır. Aristoteles, Empedokles'in bu yaklaşımını şu sözlerle aktarmaktadır:

"Dostluk çok şeyden tek bir şey oluşturunca ya da Kin tek şeyden çok şey oluşturunca devinim; bu ikisi arasındaki zamanda ise durağanlık vardır." (Phys. VIII, 252a)

Bu açıklama, Empedokles'in hareketi sürekli bir olgu olarak değil, belirli dönemlerde ortaya çıkan kozmik bir süreç olarak düşündüğünü göstermektedir. Başka bir ifadeyle devinim ile durağanlık birbirini takip eden iki ayrı dönem şeklinde tasavvur edilmektedir. Aristoteles'e göre ise böyle bir açıklama, hareketin neden belirli bir anda başladığını veya neden belirli bir anda sona erdiğini açıklayamamaktadır. Dolayısıyla hareketin başlangıçlı kabul edilmesi, açıklanması gereken yeni problemler doğurmaktadır.

Presokratik düşünürlerin yaklaşımlarını değerlendirdikten sonra Aristoteles kendi hareket teorisine geçmektedir. Daha önce üçüncü kitapta geliştirdiği devinim tanımına dayanarak hareketin geçici bir olay değil, varlığın olanaktan (*δύναμις, dynamis*) etkinliğe (*ἐνέργεια / ἐντελέχεια, energeia/entelecheia*) geçiş süreci olduğunu yeniden hatırlatmaktadır. Nitekim Aristoteles'in klasik tanımı şöyledir:

"Devinim, devinebilir olması bakımından devinebilir olanın etkinliğidir." (Phys. III, 201a10–11)

Sekizinci kitapta bu tanım yeniden işlev kazanmaktadır. Çünkü eğer devinim, varlığın sahip olduğu potansiyelin gerçekleşmesi ise, hareket dışarıdan sonradan eklenen rastlantısal bir özellik değildir. Aksine hareket, varlığın ontolojik yapısına içkin bulunan bir gerçekleşme tarzıdır. Bu nedenle Aristoteles açısından hareketin tanımlanması, onun mahiyetinin anlaşılması için yeterlidir; ayrıca hareketin sonradan ortaya çıkmış geçici bir olay olarak kabul edilmesi gerekmez.

Bu noktada Aristoteles önemli bir ontolojik sonuca ulaşmaktadır. Bir varlık ya ezelîdir ya da sonradan meydana gelmiştir. Ancak ikinci ihtimal kabul edildiğinde dahi, o varlığı meydana getiren başka bir hareketin daha önce

mevcut olması gerekir. Dolayısıyla herhangi bir oluş olayını açıklayabilmek için ondan önce gerçekleşmiş başka bir hareket varsaymak zorunludur. Aristoteles bunu şu ifadeyle dile getirmektedir:

"Ne ki, devinim var olmadan, hep var olan kimi nesnelerin olması, düşünülür düşünülmez saçma görünür; ama araştırma ilerledikçe bu saçmalık çok daha açık hâle gelir." (Phys. VIII, 251b28–34)

Bu pasaj, Aristoteles'in devinimin başlangıçlı olamayacağı yönündeki ilk sistematik kanıtını oluşturmaktadır. Çünkü hareketi açıklamak için yine harekete ihtiyaç duyulmaktadır. Eğer hareketin başlangıcını açıklayacak başka bir hareket gerekecekse, ilk hareketin varlığını kabul etmek mantıksal bakımdan mümkün olmayacaktır. Böylece hareket, herhangi bir başlangıç noktasına sahip olmayan sürekli bir gerçeklik olarak ortaya çıkmaktadır.

1.2. Zamanın Sonsuzluğu ile Devinimin Sonsuzluğu Arasındaki Ontolojik İlişki

Aristoteles, devinimin (*κίνησις, kinesis*) ezelîliğini yalnızca hareket kavramının çözümlemesi üzerinden temellendirmekle yetinmemekte, bu iddiasını zaman (*χρόνος, chronos*) anlayışıyla da desteklemektedir. Çünkü Aristoteles'in fizik anlayışında zaman ile devinim birbirinden bağımsız iki gerçeklik değildir. Aksine zaman, devinimin sayısı (ἀριθμὸς κινήσεως) olması bakımından hareketle ontolojik bir birlik içerisindedir. Bu nedenle devinimin başlangıcının bulunduğunu ileri sürmek, aynı zamanda zamanın da bir başlangıcı olduğunu kabul etmeyi gerektirir. Aristoteles'e göre ise böyle bir kabul kendi içerisinde mantıksal çelişkiler taşımaktadır (Phys. VIII, 251b35–252a15).

Bu düşüncenin hareket noktası, Aristoteles'in daha önce *Fizik*'in dördüncü kitabında geliştirdiği zaman teorisidir. Aristoteles burada "an"ı (*νῦν, nun*) zamanın bir parçası olarak değil, geçmiş ile geleceği birbirinden ayıran bir sınır olarak tanımlamıştı (Phys. IV, 219b1-2). Dolayısıyla zaman, birbirine

eklenen anlardan oluşan sonlu bir bütün değildir. Her "an", kendisinden önceki zamanı sonlandırırken aynı zamanda sonraki zamanın başlangıcını meydana getirmektedir. Bu nedenle herhangi bir "an"ın öncesinde ve sonrasında mutlaka zaman bulunmak zorundadır.

Aristoteles bu zorunluluğu şu ifadeyle dile getirmektedir:

"**Çünkü son diye kabul edilen zaman sınırı anlardan birinin içinde olacaktır. Zamanda 'an' dışında bir şey almak olanaksızdır. Dolayısıyla madem 'an' hem başlangıç hem de son, onun iki yönünün de hep bir zaman olması zorunlu. Ama zaman öyleyse, devinimin de öyle olmasının zorunlu olduğu açıktır; çünkü zaman devinimin bir niteliğidir." (Phys. VIII, 251b28-252a5)**

Bu pasaj Aristoteles'in zaman anlayışının temelini oluşturmaktadır. Eğer her "an" kendisinden önce ve sonra bir zamanı gerektiriyorsa, zamanın mutlak anlamda ilk ya da son anından söz etmek mümkün değildir. Çünkü "ilk an" kabul edildiğinde, bu anın öncesinde zaman bulunmaması gerekir; oysa "an" kavramının kendisi zaten önce ile sonrayı birbirinden ayıran bir sınır olduğundan, onun öncesinde de zamanın bulunması zorunlu hâle gelmektedir. Aynı durum son an için de geçerlidir. Böylece zamanın başlangıçlı veya sonlu olduğu düşüncesi, Aristoteles'in zaman teorisiyle bağdaşmamaktadır.

Bu noktada Aristoteles, zaman ile hareket arasındaki karşılıklı bağımlılığı açık biçimde ortaya koymaktadır. Daha önce dördüncü kitapta zamanı "önce ve sonraya göre devinimin sayısı" (*ἀριθμὸς κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον*) olarak tanımlamıştı (Phys. IV, 219b1-2). Bu tanım gereğince zaman, hareketten bağımsız düşünülemez. Nasıl ki devinim olmaksızın zamanın ölçülmesi mümkün değilse, aynı şekilde zamanın bulunmadığı bir yerde de devinimden söz edilemez. Bu nedenle zamanın sonsuzluğu zorunlu olarak hareketin de sonsuzluğunu gerektirmektedir.

Burada Aristoteles'in hareket ile zamanı özdeşleştirmediğini özellikle belirtmek gerekir. Ona göre zaman hareket değildir; ancak hareket olmaksızın da var olamaz. Başka bir ifadeyle zaman, hareketin ölçülebilir

olmasını sağlayan ontolojik bir ilkedir. Dolayısıyla hareket ile zaman arasında özdeşlik değil, karşılıklı zorunluluk ilişkisi bulunmaktadır. Ross'un da belirttiği üzere Aristoteles'in amacı zamanı bağımsız bir töz olarak göstermek değil, hareketin sürekliliğini açıklayan zorunlu bir ontolojik kategori olarak temellendirmektir.[1]

Aristoteles'in bu noktadaki temel eleştirisi, zamanı sonradan meydana gelmiş bir olgu olarak kabul eden görüşlere yönelmektedir. Özellikle Platon'un *Timaios* diyaloğunda zamanı gökyüzüyle birlikte yaratılmış kabul etmesini ciddi bir felsefî güçlük olarak değerlendirmektedir. Aristoteles bu eleştirisini şu ifadeyle dile getirir:

"Yalnızca Platon zamanı doğurtuyor; nitekim zamanın gökyüzüyle birlikte oluşmuş olduğunu, gökyüzünün ise doğmuş bir şey olduğunu söylüyor." (Phys. VIII, 251b17-20)

Platon'a göre zaman, duyulur evrenle birlikte meydana gelmiş olup ezelî değildir. Aristoteles ise bu görüşün kabul edilmesi hâlinde zamanın meydana geldiği "önce"nin nasıl açıklanacağı sorusunun cevapsız kalacağını düşünmektedir. Çünkü "önce" kavramının kendisi zaten zamansal bir belirlenimdir. Eğer zaman sonradan meydana gelmişse, zamanın henüz bulunmadığı bir dönemde "önce" veya "sonra" kavramlarını kullanmak anlamsız hâle gelecektir. Böylece zamanın başlangıçlı olduğu iddiası kendi içerisinde mantıksal bir döngüye düşmektedir.

Bu nedenle Aristoteles'e göre zamanın ezelîliği yalnızca kozmolojik bir varsayım değil, mantıksal bir zorunluluktur. Zamanın ezelî olması ise devinimin de ezelî olmasını zorunlu kılar. Çünkü zaman, hareketin sayısı olduğuna göre, hareket bulunmaksızın zamanın da bulunması mümkün değildir. Böylece Aristoteles, devinimin sonsuzluğunu yalnızca hareket kavramından hareketle değil, zamanın ontolojik yapısından hareketle de ikinci kez temellendirmiş olmaktadır.

Aristoteles, devinimin ezelîliğini temellendirdikten sonra bu devinimin nasıl sürdürüldüğü ve hangi ilkeye dayandığı problemini ele almaktadır. Ona göre hareket eden her varlık zorunlu olarak ya kendi doğasında bulunan bir ilke sayesinde ya da başka bir varlığın etkisiyle hareket etmektedir. Ancak burada açıklanması gereken temel mesele, bu hareket zincirinin sonsuza kadar geriye doğru gidip gidemeyeceğidir. Aristoteles'e göre hareket eden her şeyin başka bir hareket ettirici tarafından hareket ettirildiğinin kabul edilmesi, hiçbir zaman açıklanamayacak sonsuz bir gerilemeye yol açmaktadır. Böyle bir sonsuz gerileme ise hareketin fiilen başlamasını imkânsız hâle getirecektir. Bundan dolayı hareket zincirinin sonunda artık başka bir şey tarafından hareket ettirilmeyen ilk bir hareket ettiricinin bulunması zorunludur.

Aristoteles, bu zorunluluğu yalnızca mantıksal bir çıkarım olarak değil, aynı zamanda doğadaki bütün hareketlerin açıklanabilmesi için gerekli metafizik bir ilke olarak değerlendirmektedir. Çünkü ara hareket ettiriciler hem hareket eden hem de hareket ettiren varlıklardır. Bu nedenle bunların her biri açıklamasını kendisinden önce gelen başka bir harekette bulmaktadır. Buna karşılık zincirin ilk halkasında yer alan hareket ettirici artık kendisi hareket ettirilen değil, yalnızca hareket ettiren olmak zorundadır. Aksi hâlde hareket hiçbir zaman fiilen gerçekleşemeyecektir. Aristoteles bu düşüncesini şu ifadeyle dile getirmektedir:

"Yine devinen nesne başka bir şey tarafından devindiriliyorsa, başka bir şey tarafından devindirilmeyen bir ilk devindiricinin olması zorunludur."

Bu noktadan sonra Aristoteles ilk hareket ettiricinin mahiyetini araştırmaktadır. İlk bakışta böyle bir varlığın kendi kendisini hareket ettirdiği düşünülebilir. Ancak Aristoteles, kendi kendini hareket ettirme düşüncesini de çözümlemeye tabi tutmaktadır. Ona göre gerçekten kendi kendini hareket ettiren bir varlık varsa, onun tamamının hem hareket ettiren hem de hareket ettirilen olması mümkün değildir. Çünkü aynı şeyin aynı bakımdan hem etkin hem edilgin olması mantıksal bir çelişkiye yol açacaktır. Bundan dolayı kendi kendini hareket ettiren varlığın bir yönü hareket ettiren, diğer yönü ise hareket ettirilen olmak zorundadır.

Bu durumu açıklarken öğreten ile öğrenen örneğini vermektedir. Bir kimse öğretirken aynı anda aynı bakımdan öğrenen olamaz. Aynı şekilde hareket ettiren yön ile hareket ettirilen yön de birbirinden ayrılmalıdır. Aristoteles bunu şu sözlerle ifade etmektedir:

"Öyleyse bütünün bir parçası devinmediği halde devindirecek, bir parçası devindirilecektir."

Dolayısıyla kendi kendini hareket ettiren varlık bütünüyle değil, parçaları bakımından bu niteliğe sahiptir. Buradan hareketle Aristoteles ilk hareket ettiricinin aslında kendi kendisini hareket ettiren bir varlık da olamayacağı sonucuna ulaşmaktadır. Çünkü onda hareket ettirilen hiçbir yön bulunmamaktadır. İlk hareket ettirici yalnızca hareket ettiren olup hiçbir şekilde hareket ettirilen değildir.

Bu açıklamadan sonra Aristoteles hareket türleri arasında hangisinin ilk ve temel hareket olduğunu araştırmaktadır. Daha önce beşinci kitapta hareketleri yer değiştirme, nicelik bakımından değişme ve nitelik bakımından değişme olmak üzere üç ana başlık altında toplamıştı. Sekizinci kitapta ise bunlardan hangisinin diğerlerinden önce geldiğini belirlemeye çalışmaktadır.

Aristoteles'e göre nicelik bakımından büyüme ve küçülme ile nitelik bakımından değişme ancak yer değiştirme hareketinin gerçekleşmesi sayesinde mümkün olmaktadır. Çünkü bir varlığın beslenmesi, büyümesi veya nitelik değiştirmesi ancak başka nesnelerle ilişkiye girmesi sonucunda gerçekleşmektedir. Bu ilişki ise öncelikle yer değiştirme hareketini gerektirmektedir. Bundan dolayı diğer bütün hareketler yer değiştirme hareketine bağlıdır.

Yer değiştirme hareketi de kendi içerisinde doğrusal, dairesel ve karma hareket olmak üzere üç biçimde gerçekleşmektedir. Aristoteles bunlar arasında dairesel hareketin önceliğini savunmaktadır. Çünkü doğrusal hareket belirli iki sınır arasında gerçekleşmektedir. Başlangıç ve son noktası bulunduğundan dolayı sonlu bir harekettir. Oysa dairesel hareket başlangıç ile sonun aynı noktada birleştiği sürekli bir harekettir.

Bu nedenle Aristoteles şöyle demektedir:

"Dairesel devinim de düz çizgi üzerinde olandan önce gelir, çünkü yalındır, mutlaktır ve daha mükemmeldir."

Burada "yalın" denilmesinin nedeni dairesel hareketin tek ve sürekli bir yönelime sahip olmasıdır. "Mutlak" denilmesinin sebebi ise başka hareketlere bağlı olmaksızın kendi sürekliliğini koruyabilmesidir. "Daha mükemmel" olmasının nedeni ise başlangıç ve son arasında kesinti meydana gelmemesi ve hareketin kendi kendisini sürekli tekrar edebilmesidir.

Aristoteles açısından doğrusal hareket sürekli değildir. Çünkü bir noktadan diğerine ulaşıldığında hareket sona ermektedir. Aynı doğrultuda yeniden hareket başlayacaksa bunun yeni bir hareket olması gerekecektir. Buna karşılık dairesel hareket başlangıcına tekrar döndüğü için tek ve aynı hareket olarak devam etmektedir. Bu nedenle yalnızca dairesel hareket sonsuz ve kesintisiz olabilmektedir.

Aristoteles, göksel cisimlerin hareketlerini de bu ilke doğrultusunda açıklamaktadır. Gökyüzünde gözlenen hareketler doğrusal değil daireseldir. Gök küresinin kesintisiz dönüşü, evrendeki sürekli hareketin en açık örneğini oluşturmaktadır. Bu nedenle göksel hareketler doğadaki diğer bütün hareketlerden daha yetkin kabul edilmektedir.

Bu noktada Aristoteles ilk hareket ettiricinin maddi bir varlık olup olmadığını tartışmaktadır. Eğer ilk hareket ettirici maddi olsaydı ya sonlu ya da sonsuz büyüklüğe sahip olması gerekirdi. Sonsuz büyüklüğün fiilen var olamayacağını daha önce ayrıntılı biçimde gösterdiğini hatırlatan Aristoteles, sonlu büyüklüğe sahip bir cismin de sonsuz bir hareket meydana getiremeyeceğini ileri sürmektedir.

Çünkü sonlu büyüklüğe sahip her cismin gücü de sonludur. Sonlu güç ise ancak sonlu bir etki meydana getirebilir. Oysa evrendeki hareket sonsuz ve kesintisizdir. Öyleyse bu hareketin nedeni olan ilk hareket ettirici sonlu büyüklüğe sahip olamaz.

Bunun yanında sonsuz büyüklüğün de fiilen var olması mümkün değildir. Sonsuz büyüklüğün varlığını kabul etmek, Fizik'in üçüncü kitabında ortaya konulan ilkelerle çelişmektedir. Çünkü Aristoteles sonsuzun ancak olanak bakımından var olabileceğini, fiilen sonsuz bir büyüklüğün bulunamayacağını daha önce göstermiştir.

Bu iki ihtimal de geçersiz olduğundan ilk hareket ettirici ne sonlu ne de sonsuz büyüklüğe sahip maddi bir cisim olabilir. Bundan dolayı onun maddeden tamamen bağımsız olması gerekmektedir.

Aristoteles ulaştığı bu sonucu şu ifadeyle dile getirmektedir:

"Şimdi de ilk devindiricinin parçasız olduğunu ve hiçbir büyüklük taşımadığını söyleyelim."

Bu ifade, sekizinci kitabın en önemli sonuçlarından biridir. İlk hareket ettirici artık fiziksel bir cisim değil, hiçbir maddi niteliğe sahip olmayan, parçalanmayan, bölünmeyen ve yalnızca hareket ettiren saf bir ilke olarak ortaya konulmaktadır. Böylece Aristoteles, Fizik adlı eserinin sonunda geliştirdiği hareket teorisini metafizik bir ilkeye ulaştırmakta; sürekli hareketi açıklayabilmek için kendisi hareket etmeyen fakat bütün hareketlerin ilk nedeni olan ilk devindiricinin zorunlu varlığını temellendirmektedir. Bu düşünce daha sonra **Metafizik XII (Lambda)** kitabında "saf etkinlik" (energeia), "salt fiil" (actus purus) ve "düşüncenin düşünmesi" (noēsis noēseōs) kavramları çerçevesinde daha ayrıntılı biçimde geliştirilecektir. Böylece **Fizik**'te ortaya konulan hareket teorisi, **Metafizik**'te Tanrı'nın ontolojik temellendirilmesine ulaşarak Aristoteles sisteminin bütünlüğünü meydana getirmektedir.

Devam ediyorum. Aynı akademik üslubu koruyarak, VIII. kitabın sonuç kısmını genişletiyorum.

Aristoteles, ilk devindiricinin maddeden bağımsız olduğunu ortaya koyduktan sonra, bu varlığın hareket ettirme tarzını da açıklamaya çalışmaktadır. Çünkü ilk devindiricinin kendisi hareket etmiyorsa, hareketi nasıl meydana getirdiği sorusu zorunlu olarak ortaya çıkmaktadır.

Aristoteles'e göre ilk devindirici, diğer cisimler gibi itme, çekme veya temas yoluyla hareket ettiren bir neden değildir. O, hareketi fiziksel bir temasla değil, ereksel (telos) bir neden olarak meydana getirmektedir. Başka bir ifadeyle ilk devindirici, hareket eden varlıkların yöneldiği en son amaç olması bakımından hareket ettiricidir. Böylece o, hareket eden değil; hareketi mümkün kılan nihai ilke konumundadır.

Bu düşünce Aristoteles'in dört neden öğretisiyle de tam bir uyum içerisindedir. Daha önce Fizik'in ikinci kitabında ortaya koyduğu üzere bir varlığın açıklanabilmesi için maddi neden, formel neden, fail neden ve ereksel neden birlikte değerlendirilmelidir. İlk devindirici ise özellikle ereksel neden olarak bütün evrendeki hareketin son açıklama ilkesini oluşturmaktadır. Dolayısıyla evrendeki hareket yalnızca geçmişte meydana gelen bir etkinin sonucu değil, aynı zamanda bütün varlıkların yöneldiği yetkinliğin de sonucudur.

Aristoteles'e göre doğadaki bütün hareketler belirli bir düzen içerisinde gerçekleşmektedir. Gök cisimlerinin sürekli aynı düzen içinde hareket etmeleri, mevsimlerin belirli bir sıra izlemesi, canlıların doğup büyümesi ve olgunlaşması, doğadaki hiçbir hareketin rastlantısal olmadığını göstermektedir. Eğer ilk hareket ettirici bulunmasaydı bu düzenin açıklanması mümkün olmayacaktı. Çünkü rastlantı sürekli ve düzenli hareketleri açıklayamaz.

Bu nedenle Aristoteles, evrendeki düzeni hareketin sürekliliğinin en önemli delillerinden biri olarak kabul etmektedir. Ona göre doğada gözlenen düzen, hareketin başlangıçta meydana gelmiş geçici bir olay olmadığını; sürekli olarak devam eden ontolojik bir ilke olduğunu göstermektedir. Hareketin sürekliliği ise ancak kendisi değişmeyen bir ilk ilkeye dayanması hâlinde açıklanabilir.

Bu bağlamda Aristoteles, ilk devindiricinin ezelî olduğu kadar ebedî olduğunu da kabul etmektedir. Çünkü eğer ilk devindirici sonradan var olmuş olsaydı, onun varlığa gelişi için de başka bir hareket gerekecekti. Bu ise ilk hareket ettirici düşüncesini anlamsız hâle getirirdi. Aynı şekilde onun yok olacağını kabul etmek de hareketin bir gün sona ereceğini kabul etmek

anlamına gelecektir. Oysa hareketin sona ermesi durumunda yeni bir hareketin yeniden nasıl başlayacağı açıklanamayacaktır.

Dolayısıyla ilk devindirici hem başlangıçsız hem de sonsuz olmak zorundadır. Hareket nasıl zamanla birlikte ezelî ise, hareketin ilkesi olan ilk devindirici de aynı şekilde ezelîdir. Böylece Aristoteles'in sisteminde zamanın sonsuzluğu, hareketin sonsuzluğu ve ilk hareket ettiricinin ezelîliği birbirini zorunlu olarak gerektiren üç temel ilke hâline gelmektedir.

Bu açıklamalar aynı zamanda Aristoteles'in doğa anlayışının genel karakterini de ortaya koymaktadır. Doğa kendi içerisinde rastlantısal biçimde işleyen bir yapı değildir. Aksine her doğal varlık kendi doğasında bulunan ilke sayesinde belirli bir ereğe yönelmekte ve bu yöneliş evrensel hareket düzeninin bir parçasını oluşturmaktadır. Böylece evrendeki bütün hareketler tek tek bağımsız olaylar olmaktan çıkarak ortak bir ontolojik düzen içerisinde açıklanmaktadır.

Sekizinci kitabın ulaştığı nihai sonuç, hareketin ne başlangıcı ne de sonu bulunduğudur. Hareket, zaman gibi ezelî ve süreklidir. Bunun mümkün olabilmesi ise yalnızca kendisi hiçbir şekilde hareket etmeyen fakat bütün hareketlerin ilkesi olan ilk devindiricinin varlığıyla açıklanabilir. Böylece Aristoteles, Fizik'in ilk kitaplarında geliştirdiği madde-biçim, olanak-etkinlik, nedenler öğretisi, doğal hareket, yer, zaman ve süreklilik gibi temel kavramları sekizinci kitapta tek bir metafizik ilke etrafında birleştirmektedir.

Sonuç olarak **Fizik'in sekizinci kitabı**, yalnızca hareketin ezelîliğini savunan bir metin değildir. Aynı zamanda Aristoteles'in bütün doğa felsefesinin zorunlu sonucunu ortaya koymaktadır. Hareketin açıklanabilmesi için önce potansiyellik ve etkinlik ayrımı yapılmakta, ardından hareketin zamanla olan ayrılmaz ilişkisi gösterilmekte, daha sonra hareket zincirinin sonsuza kadar geri gidemeyeceği ispatlanmakta ve nihayet bütün hareketlerin açıklama ilkesi olarak **hareket etmeyen ilk devindirici (πρῶτον κινοῦν ἀκίνητον)** temellendirilmektedir. Bu nedenle sekizinci kitap, **Fizik** ile **Metafizik** arasında bir geçiş metni niteliği taşımakta; Aristoteles'in doğa felsefesini metafiziğe bağlayan en önemli

teorik halkayı oluşturmaktadır. İlk hareket ettirici düşüncesi daha sonra **Metafizik XII (Lambda)** kitabında "salt fiil (energeia)", "saf etkinlik", "en yetkin varlık" ve "düşüncenin düşünmesi (νόησις νοήσεως)" kavramları çerçevesinde ayrıntılı olarak geliştirilecek ve Aristoteles'in Tanrı anlayışının ontolojik temeli hâline gelecektir. Böylece **Fizik**'te hareket problemi üzerinden ulaşılan sonuç, **Metafizik**'te varlığın ilk ilkesi ve nihai nedeni olarak Tanrı'nın temellendirilmesine dönüşmektedir.

Genel Değerlendirme

Aristoteles, *Fizik* adlı eserinin sekizinci kitabında önceki yedi kitap boyunca inşa ettiği bütün kavramsal çerçeveyi tek bir problem etrafında bir araya getirmektedir: **Devinim ezelî midir ve bu devinimin ilk ilkesi nedir?** İlk kitapta doğa kavramını, ikinci kitapta dört nedeni, üçüncü kitapta devinim ve sonsuzluğu, dördüncü kitapta yer, boşluk ve zamanı, beşinci kitapta devinim türlerini, altıncı kitapta süreklilik ile hareket-zaman ilişkisini ve yedinci kitapta hareket eden ile hareket ettiren arasındaki bağı açıklayan Aristoteles, sekizinci kitapta bütün bu tartışmaları tek bir sistem içerisinde birleştirmektedir.

Aristoteles'in hareket anlayışı, herhangi bir fiziksel olayın açıklanmasının ötesinde, varlığın anlaşılmasına yönelik ontolojik bir araştırmadır. Çünkü ona göre doğa, hareket ilkesini kendi içinde taşıyan varlıkların alanıdır. Dolayısıyla doğayı açıklamak, hareketi açıklamaktan; hareketi açıklamak ise hareketin ilk nedenini ortaya koymaktan bağımsız değildir. Bu nedenle sekizinci kitap, yalnızca hareketin nasıl gerçekleştiğini değil, hareketin niçin sürekli olduğunu da araştırmaktadır.

Aristoteles'in ulaştığı temel sonuç, hareketin ne başlangıcı ne de sonu bulunduğudur. Hareket zaman gibi ezelîdir. Zaman hareketin sayısı olduğundan zamanın bulunması hareketi; hareketin bulunması ise zamanı zorunlu kılmaktadır. Bundan dolayı zamanın başlangıcını kabul etmek nasıl mümkün değilse, hareketin başlangıcını kabul etmek de aynı şekilde mümkün değildir. Hareketin sonradan başladığını ileri süren görüşler ise

hareketsiz olan bir varlığın niçin tam o anda hareket etmeye başladığını açıklayamadıkları için Aristoteles'e göre yeterli değildir.

Bunun yanında Aristoteles, hareket eden her şeyin başka bir hareket ettirici tarafından hareket ettirildiğini kabul etmekle birlikte, bu ilişkinin sonsuza kadar geriye gitmesini de reddetmektedir. Çünkü sonsuz gerileme kabul edildiğinde hareket hiçbir zaman fiilen başlayamayacaktır. Bu nedenle hareket zincirinin sonunda artık başka bir şey tarafından hareket ettirilmeyen ilk bir hareket ettiricinin bulunması zorunludur. Böylece Aristoteles, hareket teorisini metafizik bir ilkeye ulaştırmaktadır.

İlk hareket ettirici ise maddi değildir. Çünkü maddi olan her şey büyüklüğe sahiptir; büyüklüğe sahip olan her şey ise bölünebilir ve sonludur. Sonlu bir varlığın sonsuz hareketin ilkesi olması mümkün değildir. Aynı şekilde fiilî anlamda sonsuz büyüklük de Aristoteles'in ontolojisine göre imkânsızdır. Bundan dolayı ilk hareket ettirici, maddeden bağımsız, bölünmeyen, değişmeyen ve yalnızca hareket ettiren bir varlık olmak zorundadır.

Bu noktada Aristoteles'in hareket anlayışı teleolojik karakterini de açık biçimde göstermektedir. İlk hareket ettirici, fiziksel temasla hareket meydana getiren bir fail olmaktan çok, bütün varlıkların yöneldiği nihai amaçtır. Hareket, yalnızca mekanik nedenlerle değil, aynı zamanda ereksel neden doğrultusunda açıklanmaktadır. Böylece Aristoteles'in doğa anlayışı mekanik değil, amaçlı (teleolojik) bir evren tasavvuruna dayanmaktadır.

Sekizinci kitabın sonunda ulaşılan bu sonuçlar, **Metafizik** adlı eserin özellikle XII. (Lambda) kitabının teorik temelini oluşturmaktadır. Fizik'te hareket ettirmeyen ilk hareket ettirici olarak ortaya konulan ilke, Metafizik'te saf etkinlik (*energeia*), salt fiil (*actus purus*) ve kendi kendisini düşünen düşünce (*noēsis noēseōs*) olarak ayrıntılı biçimde açıklanmaktadır. Böylece Aristoteles'in doğa felsefesi ile metafiziği birbirini tamamlayan iki araştırma alanı hâline gelmektedir.

Sonuç olarak **Fizik'in sekizinci kitabı**, Aristoteles'in hareket teorisinin yalnızca son bölümü değil; aynı zamanda bütün doğa felsefesinin doruk noktasıdır. İlk yedi kitap boyunca geliştirilen madde-biçim ilişkisi, olanak-

etkinlik ayrımı, dört neden öğretisi, yer, boşluk, zaman, süreklilik ve devinim kavramları bu kitapta tek bir metafizik ilkeye bağlanmaktadır. Böylece Aristoteles, evrende gözlenen sürekli hareketi açıklayabilmek için kendisi hareket etmeyen fakat bütün hareketlerin ilkesi olan **İlk Devindirici (πρῶτον κινοῦν ἀκίνητον)** kavramını ortaya koyarak hem doğa felsefesini tamamlamakta hem de metafiziğe geçişi mümkün kılmaktadır.

[1] W. D. Ross, *Aristotle's Physics*, Oxford: Clarendon Press, 1936, s. 678-681. Ayrıca bkz. R. P. Hardie & R. K. Gaye (çev.), *Aristotle: Physics*, Loeb Classical Library; Edward Hussey, *Aristotle's Physics, Books III and IV*, Oxford University Press.